GRENET — ONTOLOGÍA

CURSO DE FILOSOFÍA TOMISTA

3

ONTOLOGÍA

Por P.B. GRENET

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1992

P.B. GRENET
Profesor del Instituto Católico de París

ONTOLOGÍA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1992

Versión castellana de MONTSERRAT KIRCHNER, sobre la edición de
P.B. GRENET, *Ontologie*, Beauchesne et ses fils, Paris [1]1963
Toda petición concerniente a los derechos de traducción o adaptación, sea cual sea la lengua o la manera en que se haga, deberá dirigirse obligatoriamente a «Beauchesne et ses fils, rue des Rennes 117 Paris VIe» editores de la edición original francesa

Séptima edición 1992

© *Beauchesne et ses fils, Paris 1959*
© *Editorial Herder S. A. - Barcelona (España) 1965*

ISBN 84-254-0124-0

ES PROPIEDAD

DEPÓSITO LEGAL: B. 17.191-1992

PRINTED IN SPAIN

LITOGRAFÍA ROSÉS S.A. – Cobalt, 7 - 08038 Barcelona

ÍNDICE

ADVERTENCIA

El autor del presente *Curso de ontología* ha enseñado filosofía durante veintiún años en el seminario de Ruán. No ignora que los alumnos necesitan, ante todo, aprender definiciones y ejercitarse tanto en el razonamiento riguroso como en la disertación. Sin embargo, no ha creído ser infiel al espíritu de la colección si rehusa concebir este libro como un curso escolar al estilo de los apuntes de clase de un buen alumno. Este libro no es un «compendio completo», sino una reunión de materiales, lo más amplia posible, para obligar al espíritu del alumno a un trabajo personal de asimilación y de juicio, y para convencerle, además, de que las nociones más viejas no son siempre las menos actuales. El hecho de que ciertos problemas —que tienen su importancia— hayan sido deliberadamente silenciados, se explica por las estrictas limitaciones que la colección impone.

Estos materiales han sido distribuidos regularmente en un orden sistemático: génesis histórica, formulación doctrinal (según santo Tomás de Aquino), crisis moderna, reflexión crítica (partiendo con frecuencia de las investigaciones de nuestros contemporáneos).

Tal distribución obliga en cada caso a repeticiones deliberadamente consentidas.

Permite al estudiante, ayudado por los consejos del maestro, llegar a lo esencial, que es la doctrina tomista, sin olvidar lo accidental, es decir, la historia de su fijación, de su olvido y de su redescubrimiento.

Evidentemente, no se va a exigir a todos una igual profundización de las cuatro partes de cada capítulo.

Acaso se piense que hubiera sido mejor hablar sólo de santo Tomás para estudiar con más amplitud todas las nociones que él emplea. Nos ha parecido, sin embargo, que uno de los mejores medios de manifestar la solidez de estas nociones es mostrar con todo detalle adónde lleva su olvido.

La *segunda parte* podría parecer demasiado corta con relación a la *primera;* téngase en cuenta, empero, que las verdades que en ella se exponen han sido ya estudiadas en *Cosmología* y deben ser tratadas de nuevo en *Teodicea,* mientras que los análisis meticulosos de la *primera parte* se justifican por la importancia de su discusión entre nuestros contemporáneos.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

La *Suma teológica* de santo TOMÁS DE AQUINO, especialmente en su *Prima pars*, contiene aproximadamente todos los principios de la metafísica tomista expuestos a propósito de las cuestiones sobre Dios, los ángeles y el hombre. El estudiante debería tener a mano una buena edición bilingüe comentada de esta obra fundamental. La edición latina y castellana (16 tomos, BAC, Madrid 1947-1960) contiene una *Introducción general* de S. RAMÍREZ, O.P., y abundantes notas y estudios preliminares en cada volumen, debidos a varios especialistas. La edición latina y francesa, próxima a terminarse (61 tomos publicados, Revue des Jeunes - Desclée - Cerf, 1925-1963), con un *Préface* de M. S. GUILLET, O.P., añade a cada tomo dos apéndices: el 1.° con notas explicativas complementarias de la breve anotación al pie de página y el 2.° con datos técnicos de carácter más general sobre la doctrina contenida en cada tratado. Los padres dominicos de lengua francesa más prestigiosos han realizado esta edición.

La *Suma contra los gentiles* de santo TOMÁS DE AQUINO ha sido asimismo publicada en edición bilingüe latina y castellana (2 tomos, BAC, Madrid 1952-1953), con *Introducción general* de JOSÉ M.ª DE GARGANTA, O.P. Existe, además, una excelente traducción francesa moderna publicada por Lethieilleux (París).

También podría consultarse el breve opúsculo *De principiis naturae*, en el que se expone con nervio lo esencial.

Las exposiciones que la escuela tomista contemporánea ha dado de santo Tomás van prolongándose continuamente con nuevas investigaciones en función de los problemas de nuestro tiempo:

J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, París [4]1948; *Siete lecciones sobre el ser*, Dedebec, Buenos Aires 1943; *Breve tratado acerca de la existencia y lo existente*, Dedebec, Buenos Aires 1949.

G. M. MANSER, *La esencia del tomismo*, C.S.I.C., Madrid 1947.

É. GILSON, *El ser y la esencia*, Dedebec, Buenos Aires 1951; *El tomismo. Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, Dedebec, Buenos Aires 1951; *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, París [2]1948.

Siguen conservando plena vigencia:

A. D. SERTILLANGES, O.P., *Santo Tomás de Aquino*, 2 vols., Dedebec, Buenos Aires 1946; *Las grandes tesis de la filosofía tomista*, Dedebec, Buenos Aires 1949.

R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La síntesis tomista*, Dedebec, Buenos Aires 1947; *El realismo del principio de finalidad*, Dedebec, Buenos Aires 1949; *El sentido común*, Dedebec, Buenos Aires 1949.

Los profesores de Lovaina han realizado un gran esfuerzo para repensar el tomismo en función de los problemas y el lenguaje actuales. Mencionaremos:

L. DE RAEYMAEKER, *Filosofía del ser. Ensayo de síntesis metafísica*, Gredos, Madrid [2]1956.

F. VAN STEENBERGHEN, *Ontología*, Gredos, Madrid 1957.

Entre otras aportaciones de estos últimos años, cabe citar además:

A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Tratado de metafísica. Ontología*, Gredos, Madrid 1961.

A. MARC, S.I., *El ser y el espíritu*, Gredos, Madrid 1959.

INTRODUCCIÓN

El hombre de hoy se siente solicitado en novelas, obras de teatro y películas a tomar posición ante toda una serie de problemas que en rigor hay que llamar metafísicos.

Filósofos hay que se encargan ellos mismos de proponer al gran público los problemas en que se han especializado (teatro de Gabriel Marcel y de Jean-Paul Sartre).

Así, nociones metafísicas circulan fuera de las esferas que en otro tiempo se creían privativas de ellas.

¿Es esto un bien o un mal?

No tiene por qué ser un mal, ya que la verdad, y especialmente la verdad sobre el hombre, no puede ser un artículo de lujo ni un coto cerrado.

Podría ser un mal si problemas complejos fueran abordados por personas que ignoraran el sentido exacto de las palabras, el modo preciso como estos problemas se plantearon históricamente y las reglas indispensables del razonamiento correcto...

He aquí por qué nos hemos decidido a plantear primero los problemas en su forma más elemental, que es al mismo tiempo la más tradicional..., riesgo de parecer que permanecemos ajenos a las «angustias» de moda.

Aun suponiendo que la filosofía contemporánea represente un progreso con relación a las formas tradicionales, empezar de buenas a primeras por ella sería un contrasentido. Es más urgente aprender la práctica de las cuatro operaciones que el manejo de una máquina de calcular: las máquinas más modernas pronto quedarán anticuadas; las cuatro reglas, jamás.

ART. 1. PROBLEMAS QUE OBSESIONAN AL HOMBRE CONTEMPORÁNEO

He aquí una enumeración probablemente exhaustiva:

1.° *El más allá.* Un problema de siempre. Hoy día a veces disfrazado por tesis que lo niegan, como el *materialismo dialéctico* (según el cual el espíritu no es más que un reflejo de la materia, que se desvanece con la disolución de ésta), o el *existencialismo ateo* (para el cual el espíritu no es más que negatividad, por tanto función de lo biológico y que desaparece con él). En realidad, este problema es inseparable del siguiente:

2.° *La «persona».* Desde Kant se insiste en su dignidad infinita, debida al hecho de que la persona constituye el mundo «de los fines en sí». Pero su dignidad ¿conserva todavía algún sentido al margen de un destino que coloca a la persona aparte de las «cosas»? Es que la persona no vale sino por aquello a que aspira. De aquí el tercer problema:

3.° *Los valores.* ¿Debe la persona crearlos o solamente reconocerlos? ¿Son realidades terminales o direcciones de llamada?

4.° *La existencia.* Hay, en efecto, dos maneras de existir: las «cosas» existen ya hechas; los valores existen como algo que la persona debe realizar o, por lo menos, algo a que la persona debe tender. Y la persona ¿existe como una cosa o como un valor?

5.° *La historia.* ¿Debe colocarse al mismo nivel el devenir de las cosas y el de las personas? La historia humana ¿prolonga la evolución física y biológica, o la historia no es otra cosa que la obra de las libertades?

6.° *El mundo.* El destino de la persona se inscribe en un contexto universal. La historia individual y colectiva ¿hace emerger lo humano en el seno de un mundo y tiene quizás su fin fuera del mundo? ¿Cuál es, pues, el lugar del hombre en el mundo? Y ante todo ¿qué es el mundo?

7.° *El absoluto.* Pero ¿tiene sentido que el hombre se pregunte por el mundo? Formando parte del mundo, y siendo, por tanto, relativo al puesto que en él ocupa, ¿puede el hombre legítimamente pretender juzgar al mundo e incluso conocerlo, lo cual supondría que lo domina?

ART. 2. LOS PROBLEMAS TRADICIONALES

Aparentemente «abstractos», como se dice hoy para significar que están «separados de la vida» (como si el hombre pudiera vivir como hombre sin la abstracción...), los problemas que tradicionalmente se planteaban los filósofos pueden reducirse a dos, que por otra parte no son más que uno...

1.° *Problema de lo uno y lo múltiple.* Desde la antigüedad oriental y griega, todas las filosofías parten de la paradoja de la unidad (la de Brahma o la del ser) inconciliable, a primera vista, con la multiplicidad de las apariencias. El mismo problema reaparece en todos los sectores de la filosofía: cómo puede el pensamiento unir lo diverso (problema del conocimiento); cómo forjar la unidad armoniosa de nuestra personalidad con la multiplicidad de nuestras tendencias (problema de la moral); cómo llevar a cabo la unidad del Estado con la multiplicidad de clases y de funciones (problema de la política); cómo la multiplicidad de aspectos sucesivos puede manifestar la unidad permanente (problema del devenir); cómo la multiplicidad de las apariencias no rompe la unidad del todo real (problema del ser)...

2.° *Problema del ser.* Pronto se cae en la cuenta de que, en definitiva, si lo uno y lo múltiple constituyen un problema, es porque lo uno es el ser y que, sin embargo, el ser es numeroso y diferente...

Y cuando, en la decadencia de la escolástica medieval, la inteligencia europea, principalmente con Descartes, adopta un nuevo modo de pensamiento, matemático, mecánico y técnico, el problema del ser no cesa de plantearse. Descartes, si se acepta la interpretación de F. Alquié, siente de manera enfermiza la vanidad de «la fábula del mundo», que desmonta y reconstruye con sus teorías mecánicas. Se encuentra así expulsado fuera del mundo, a la búsqueda del ser que el mundo no contiene.

Es verdad que el criticismo kantiano, llevando al extremo la desesperanza cartesiana, niega al hombre toda posibilidad de alcanzar el ser, la «cosa en sí». La existencia no sería más que una categoría aplicada por el espíritu a los «fenómenos». Un «ser», para nosotros, nunca es otra cosa que un objeto, en nosotros, interior al pensamiento, y no una cosa en sí misma, consistente, ex-sistente...

Afortunadamente, nuestros contemporáneos están ya de vuelta de tales excesos: Han redescubierto la propiedad fundamental de la «conciencia», que es la de ser «conciencia DE algo» (cf. la «fenomenología»); que ese «algo» es un misterio que opone resistencia al pensamiento y es independiente de él (cf. G. Marcel); y que lo que tiene interés e importancia, y en primer lugar consistencia, no es lo ideal, lo racional o lo deductible, sino el existente, y que el existente supremo es la «persona», que no se deja reducir a un concepto (cf. el existencialismo). Así, las relaciones existenciales entre las personas nos conducen, por encima de los criticismos, de los panlogismos, de los materialismos, al problema tradicional del ser de los entes y de los existentes...

Así surge la idea de una «ontología». Sólo a partir del siglo XVIII, un poco antes de Christian Wolff, se empezó a hablar de *ontología*. Este nombre, por consiguiente, puede despertar en la memoria del historiador unos recuerdos que pueden parecer desagradables al filósofo: el recuerdo de una ciencia que reduce el ser a la idea que de él se tiene (o sea, que el ὄν es absorbido por el λόγος). O bien el recuerdo de una teoría del conocimiento que lleva el paralelismo entre conocer y ser hasta el extremo de hacer empezar nuestro conocimiento por el primer ser, que es Dios (es el «ontologismo»).

Pero las definiciones nominales son libres. Sin duda, no hay el menor inconveniente en utilizar de nuevo el sentido etimológico de la palabra «ontología» para definirla como la «ciencia del ser»: y no de tales o cuales seres, sino de todos los seres precisamente en tanto que son ser.

Lugar de la ontología. Así concebida, no es más que la parte central de la metafísica.

La metafísica se define tradicionalmente como «la ciencia de lo inmaterial», es decir, la ciencia de las verdades que se realizan tanto sin materia como en la materia *(immateriale praecisive)* y ciencia de los seres sin materia (los espíritus puros y, principalmente, Dios). Debe empezar, pues, por la *crítica del conocimiento* o *gnoseología*, siguiendo el plan de ARISTÓTELES *(Metaph.* IV): resolver en primer lugar la dificultad que podría bloquear cualquier investigación posterior *(Universalis dubitatio de veritate)*. Termina en la *Teología natural* (cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* XII), estudio del ser primero, del que dependen todos los demás seres. Pero el centro de la metafísica es necesariamente el estudio de aquello que, en todo ser, hace que éste *sea*.

Problemas de ontología

a) La ontología *supone resueltos* los problemas de la crítica.

b) No aborda *directamente o en sí mismos* los problemas que plantean tales seres determinados, por interesantes que éstos sean: ni Dios, ni el alma, ni la vida, ni, por tanto, el destino, ni la inmortalidad, ni la evolución...

c) Por el contrario, aborda *como propios* los problemas que plantean todos los seres, en tanto, precisamente, que son «seres»: el mundo, que es el horizonte de todos los seres; el absoluto, que no puede situarse fuera del ser; los valores que hincan sus raíces en el ser, so pena de perder todo «valor»; la existencia, que es el «ser», según el sentido del verbo en infinitivo.

d) Aborda finalmente, *a título de condición interna, y por una reflexión segunda,* pero indispensable, aquel ser sin el cual ninguno de los problemas citados podría plantearse: el hombre mismo; no como un dato biológico o psicológico, sino como apertura hacia el mundo, hacia lo absoluto, hacia los valores, en una palabra, como «persona». De donde se sigue que sólo (quizás) después de la ontología se puede plantear el problema de la historia: movimiento de personas asociadas en el mundo, para conducir el mundo a su fin.

ART. 3. URGENCIA DE LOS PROBLEMAS TRADICIONALES

Consideramos inútil y peligroso abordar los problemas metafísicos en la forma que les dan nuestros contemporáneos, sin haber resuelto (en lo posible) los problemas tradicionales.

1.º *Los problemas tradicionales tienen la ventaja de referirse a lo elemental:* ¿cómo atrevernos a hablar de la persona, sin tener ideas generales sobre la estructura del ser? ¿del mundo, sin haber hecho inventario de las diversas clases de ser? ¿de la historia, sin conocer las leyes del ser que cambia? ¿de los valores, sin haber estudiado las distintas relaciones del ser y el espíritu? ¿del más allá y del absoluto, sin haber comprobado el alcance de la noción humana de ser?

2.º *...y a lo inmediato:* es un buen método dividir las cuestiones complejas «en tantas parcelas como sea posible», y empezar expresando cuidadosamente los hechos más cotidianos y triviales, que

suelen ser los más generales, antes de aventurarse a reconstruir el mundo en su corazón...

3.° Pero empezar por los problemas tradicionales *no significa excluir las indagaciones de los modernos y sus eventuales descubrimientos.* Es evidente: que los antiguos no pudieron pensarlo todo; que no eran más infalibles que nosotros, y pudieron equivocarse como nosotros; que, encaramados sobre sus espaldas, vemos más lejos que ellos (Pascal); que la acumulación de los hallazgos, de las experiencias e incluso de los errores, no cesa de proporcionarnos nuevos puntos de interrogación, que, sin obligarnos a volverlo a poner todo en cuestión, nos invitan a «repensarlo» todo.

CAPÍTULO PRELIMINAR

PRESENCIA DEL HOMBRE ANTE EL SER

ART. 1. GÉNESIS HISTÓRICA

Las filosofías antiguas profesaron, en general, un franco optimismo intelectual.

Afirman unas que el ser total se nos da en bloque en una intuición simple y exhaustiva. El ser no sólo está presente a nosotros, sino que su acceso carece de toda dificultad. Tal es la «revelación» de Parménides.

Otras confiesan que la aproximación al ser nos resulta dificultosa, porque nuestro conocimiento depende de una experiencia siempre limitada y sucesiva. Pero nada impide que, paso a paso, acabemos explorando toda la realidad. Tales son los consejos de «valor intelectual» a que se atiene Empédocles.

Pronto surgió la idea de que lo real se dividía en dos zonas: una llena de luz y de verdad, en la que la evidencia sacia al espíritu; otra mezclada de sombra, en la que el error es el riesgo perpetuo. Tal es el espíritu del platonismo, para el que la gran cuestión de método es la de remontarse de lo sensible a lo inteligible.

Aristóteles se opone al platonismo por cuanto se niega a separar las dos zonas: la evidencia de lo necesario y eterno puede aparecer también en lo sensible.

De esta manera, hasta en el estoicismo y en el epicureísmo, el uso de un criterio juiciosamente escogido permite tener una seguridad de lo verdadero.

Ahora bien, lo notable es que a través de todas las diferencias de detalle se vislumbra una certeza común: los antiguos están convencidos de que el más pequeño acto de conocimiento los sumerge de lleno en el corazón de la realidad. Los mismos escépticos explican que su duda no se refiere a la existencia de una cosa, sino a lo que nosotros decimos que es esta cosa. Así pues, incluso el escéptico antiguo posee la certeza de que el ser es real independientemente del conocimiento que de él tenemos. El hombre está inmerso en un mundo que es capaz de explorar o, por lo menos, en el que es capaz de vivir.

Inmerso en el mundo, el hombre, al mismo tiempo, se encuentra en él como en su casa: el sabio, según el sentir de PLATÓN *(Teeteto,* 173*e),* sabe «que sólo su cuerpo tiene en la ciudad un lugar y una mansión. Su pensamiento... vuela por doquier, como dice Píndaro, sondeando los abismos de la tierra y midiendo su extensión, siguiendo la marcha de los astros llega al extremo de las profundidades celestes y, de cada realidad, escruta la naturaleza en detalle y en conjunto...» El sabio, según MARCO AURELIO, sabe que «Asia y Europa no son otra cosa que pequeños rincones del mundo; el mar entero no es más que una gota de agua en este universo; los siglos sólo son un punto en medio de la duración...» *(Pensamientos,* 6, 36).

La tradición patrística y escolástica extiende a todo hombre lo que la filosofía antigua reservaba al sabio: el hombre ha sido colocado sobre la tierra para trabajarla. Dios le dio poder sobre las obras de sus manos (Ps 7, 8). El acuerdo entre el hombre y el universo es total, con tal que sea también total el acuerdo entre el hombre y Dios: a la maldición provisional que sigue al primer pecado hace contrapeso el optimista universalismo de san Pablo: «Todo es vuestro, pero vosotros sois de Cristo y Cristo de Dios» (1 Cor 3, 23).

ART. 2. FORMULACIÓN DOCTRINAL

A este *optimismo* (mejor sería, si la palabra fuera viable, llamarlo «bonismo», pues el Génesis no nos dice «Vidit Deus quod esset optimum», sino «quod esset bonum»), a este *universalismo,* santo Tomás dará su armazón filosófica, que no es otra que el *intelectualismo.* El enlace de estas tesis es como sigue:

A) *Todo el universo, por su acción, está presente al hombre.*

Al llegar a este punto habría que resumir toda la cosmología y toda la psicología de santo Tomás: el acto soberanamente intelectual por el cual el hombre se pone en presencia del universo, está condicionado por la operación orgánica de los sentidos, preparada, a su vez, por la acción transitiva de los cuerpos sensibles, la cual, en último análisis, depende del conjunto de las fuerzas cósmicas.

B) *Toda la perfección del hombre consiste en colocarse con su pensamiento en presencia del universo.* Un ser es perfecto de dos maneras: 1.° Por la perfección de su ser, que es la de su especie. Pero el ser específico opone y separa las diferentes perfecciones: cada uno carece de las perfecciones que caracterizan a los otros. La perfección del universo entero resulta de la unión de todas las perfecciones parciales. De aquí se sigue la suprema conveniencia de una segunda manera de ser perfecto: 2.° Por la posesión de la perfección de los demás. Es la perfección propia del conocimiento: es, en cierta manera, todas las cosas. De este modo es posible que la perfección total del universo exista en un solo ser: «Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum eius; in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt, qui secundum nos erit in visione Dei, quia, secundum Gregorium, "Quid est quod non videant qui videntem omnia vident?"...» *(De Veritate,* 2, 2c*).*

Retengamos este razonamiento: el fraccionamiento de las perfecciones debe ser compensado en un ser que reúna las perfecciones del universo, a la vez que forma él mismo parte del universo. El hombre es, pues, por su naturaleza el «remedio» de la imperfección de las naturalezas, al ser el espejo de la perfección del universo.

Este texto es una de las más bellas avenidas que conducen al corazón del tomismo: implica, inseparablemente, un cierto *optimismo* (o «bonismo»), un *universalismo,* un *intelectualismo.* (Esta última expresión no debe evocar en absoluto el culto de los estudios librescos, sino sencillamente la apertura natural y vital del hombre a la totalidad del universo.)

C) *Si el hombre puede ponerse en presencia del Todo, es porque el objeto de su inteligencia es el ser.* No nos corresponde insistir sobre esta tesis, que es uno de los ejes de la filosofía tomista acerca del hombre... Una de sus más profundas presentaciones es la siguiente: «Genera... potentiarum animae distinguuntur secundum obiecta. Quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius obiectum... Obiectum autem operationis animae in triplici ordine potest considerari. Alicuius enim potentiae animae obiectum

est solum corpus animae unitum. Et hoc genus potentiarum animae dicitur *vegetativum:* non enim vegetativa potentia agit nisi in corpus cui anima unitur. Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit universalius obiectum, scilicet omne corpus sensibile, et non solum corpus animae unitum. Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit adhuc universalius obiectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed etiam universaliter omne ens.» Y, pasando a la manera como los objetos pueden hacerse presentes al alma por su representación, santo TOMÁS añade: «Et quantum ad hoc, sunt duo genera potentiarum; scilicet *sensitivum,* respectu obiecti minus communis; et *intellectivum,* respectu obiecti communissimi, quod est ens universale» *(S.Th.,* I, 78, 1*c).*

Es, en efecto, porque su inteligencia es la «función del ser», por lo que los espíritus tienen una afinidad particular con el Todo: «Naturae intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae: nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu» *(Contra Gentes,* III, 112, *Praeterea).*

En resumen, el universo se hace presente al hombre por el inextricable haz de acciones pasadas y presentes que condicionan su vida y estimulan su pensamiento; el hombre está presente al universo no solamente como parte del mismo y tomando parte en su ser, como las restantes cosas («quaelibet autem alia substantia particularem solam entis participationem habet», ibid.), sino también como conocedor del ser de todo, o del ser del Todo.

ART. 3. LA CRISIS MODERNA

Empezó con Descartes. La duda metódica hizo sospechar del valor del conocimiento sensible como conocimiento. La duda hiperbólica convirtió en sospechosa toda evidencia, mientras no se consiguiera una evidencia privilegiada de la que fuera imposible dudar. El resultado imprevisto fue que no hubo ya ninguna evidencia inmediata del ser en sí mismo, exceptuando el «yo pienso». Desde aquel momento quedaron cortados los puentes entre el espíritu humano y el ser del universo. Sólo una «deducción», en sentido cartesiano, pudo reconstruirlos haciendo depender de la evidencia del «yo soy» la evidencia del «Dios es», y de la evidencia del «Dios es» el carácter natural de mi creencia en el mundo. Pero, en realidad, el espíritu humano no experimenta más que una existencia: la

propia, comprendiendo en ella la de sus ideas. No conocemos otra cosa que nuestras ideas. Y la misma ciencia no nos saca de este sueño: la matemática universal, la mecánica universal son meros posibles, y pueden muy bien prescindir del control de la experiencia. Pues el mundo no es más que una fábula: en él no hay, en absoluto, ser.

La crisis se extiende con Berkeley. Si no conozco más que mis ideas, el mundo no es otra cosa que el conjunto de mis ideas. Existir queda reducido, desde este momento, o bien a percibir, si se trata del «yo», o bien a ser percibido, si se trata del mundo: *esse est percipi, aut percipere.*

Con Hume alcanza la crisis *su punto culminante:* incluso el «yo pienso» no es más que una idea entre otras. Esto significa que la idea que tengo del «yo» no me sitúa ante un «yo» distinto de la idea que de él tengo. El yo no es, pues, otra cosa que la sucesión de las ideas que tengo, incluyendo la idea del yo. Nos hallamos ante el fenomenismo absoluto, que no se diferencia en nada del escepticismo. La ciencia no es solamente un sueño: es imposible. No hay ya substancia, ni causa, ni necesidad, ni ley.

Kant cree haber hallado el *remedio de la crisis,* y se dispone a mostrar cómo es posible la ciencia. La ciencia es posible y válida si se refiere, no a las cosas de la naturaleza en sí mismas, pues Descartes lo excluye; ni a los fenómenos, es decir, a las impresiones que sufro, pues Hume lo prohíbe; sino a una región intermedia entre mis impresiones subjetivas y el ser en sí: la zona del «objeto». Substancia, causa, necesidad, y finalmente «ser»: todo esto no pertenece a las impresiones subjetivas ni al ser en sí de las cosas, sino que pertenece exclusivamente a la actividad constructora del espíritu. Las leyes de la naturaleza son las leyes del espíritu. El mundo como cosa en sí, el yo como cosa en sí, Dios como cosa en sí son sencillamente incognoscibles, no tengo ningún concepto de ellos. La «idea» que de ellos tengo, me la proporciona la naturaleza para dispensarme de ir más lejos: estas ideas constituyen unos límites, los límites del uso puro de la razón.

La filosofía europea debe escoger entonces entre dos caminos: o bien absorber toda existencia en el pensamiento, o bien hacer salir toda existencia del pensamiento. La primera vía es la del idealismo absoluto alemán: el Pensamiento absoluto sólo se piensa a sí mismo: y esto es el mundo. La segunda es la del panlogismo hegeliano: el Espíritu absoluto se niega y se enajena: y este Espíritu negado, este envés negativo del Espíritu, es la naturaleza. Al

final de la primera vía aparece Dios en todo, indistinto e impersonal. En el curso de la segunda, Dios se hace en todo: es el Espíritu que se libera progresivamente de la naturaleza. La historia del espíritu humano es la historia de la fabricación de Dios.

Pero en todo ello la existencia es olvidada en beneficio o de nuestras ideas, o del Pensamiento absoluto, o del Espíritu absoluto.

ART. 4. REFLEXIÓN CRÍTICA

Se puede dar el nombre genérico de *existencialismo* a la reacción, victoriosa hoy, de la inteligencia humana contra unos sistemas que le substraían su bien más vital, su objeto formal: el ser universal, y que, al mismo tiempo, le impedían todo contacto con los «seres» concretos. Pero, en realidad, esta reacción se ha efectuado en varios sentidos:

El primero en sublevarse fue un discípulo y oyente de Hegel, Kierkegaard, que se negó violentamente a dejar que el Espíritu absoluto, y por tanto la necesidad racional, absorbiera lo que hay de más irreductible: la persona. Ninguna deducción, ninguna construcción racional puede alcanzar, para fundarla o destruirla, la existencia personal.

Sin haber sufrido la influencia de Kierkegaard, Gabriel Marcel se sublevó contra el idealismo que triunfaba aún, a principios de siglo, en la enseñanza de la filosofía: en particular la noción de objeto, en su presentación kantiana, le pareció inadmisible: la actitud de un espíritu productivo o constructivo que contemplaba unos productos que eran y seguían siendo interiores a él, le pareció que no tenía nada en común con la actitud vivida por todos nosotros en presencia de lo real: lo real no es construido por nosotros, permanece independiente, con su espesor propio, en el que sólo penetramos paso a paso; lo real no es jamás ni totalmente interior ni totalmente exterior a nosotros. El conocimiento no es ni la posesión de una idea claramente conocida, ni la fabricación de un substituto mental de una cosa incognoscible. Antes de ser *representación*, el conocimiento es *presencia*. Solamente el especialista plantea en el plano de la realidad cuestiones parciales que son «problemas»: olvidando al hombre total que lleva en sí, olvidando al mundo total del cual forma parte, arroja ante sí (προ βάλλω) un fragmento separado del ser. Pero el filósofo, el sabio, plantea en el plano real la cuestión total, que constituye un misterio: no puede

olvidar que él mismo es una parte de este ser al cual interroga. La pregunta presupone sus propios datos. El ser que yo busco, lo tengo ya en mí.

La noción de una participación en el ser, de una comunión con los seres está igualmente en el centro de las reflexiones de Louis Lavelle: «Cuando decimos que el ser está presente al yo, y que el mismo yo participa del ser, enunciamos el tema único de toda meditación» (*La Présence totale*, p. 31). «El hombre es un ser limitado que está situado ante un todo al cual se opone, pero con el que está unido. Esto constituye una experiencia a la vez inicial y etèrna, implicada por todas las demás y que todas ellas desarrollan y especifican». «El yo no puede ponerse de otro modo que poniendo el todo del ser, de tal manera que este todo del ser no es posterior a la posición del yo por sí mismo, sino supuesto e implicado por ella como la condición de su propia posibilidad. Es una presencia en la cual yo participo, e incluso se puede afirmar que descubro la presencia en toda su pureza, que es la presencia del ser al yo, antes que descubrir la presencia subjetiva, que es la presencia del yo al ser» (*De l'Être*, p. 12).

El kantismo ha quedado vaciado de su contenido. El cartesianismo ha sido profundamente corregido: el «cogito» no es ya la percepción de la existencia en el seno de mis pensamientos, sino la percepción del pensador en el seno de la existencia. La crisis del pensamiento moderno está resuelta: no hay ninguna razón ni ningún medio para dudar de que el espíritu está presente en el mundo.

El realismo, el universalismo, el intelectualismo, el bonismo salen fortalecidos de esta larga crisis. Nuestro punto de partida no puede ser «pienso, luego existo», sino «yo pienso el ser, por tanto estoy con el Todo». Mi pensamiento no es en primer lugar una duda, una interrogación, ni siquiera una idea; mi pensamiento es, ante todo, una presencia; y esta presencia se da en primer lugar como presencia a un Todo del cual no soy más que una parte.

Sin embargo, puede parecer preferible reservar el término «existencialismo» a las filosofías que atribuyen un lugar especial al hombre, si no en la constitución de las cosas, por lo menos en su desvelamiento. Es el caso de J.-P. Sartre y de Martin Heidegger, pero con importantes diferencias:

J.-P. Sartre distingue dos zonas que recuerdan las dos substancias cartesianas (substancia pensante y substancia extensa): el en-sí que es macizo, indiferenciado, opaco; el para-sí que es fluido, dife-

renciador, consciente. El en-sí es el ser que sólo existe dependiendo de una esencia, por otra parte contingente, puro hecho, sin razón ni necesidad: el para-sí es «ex-sistencia», es decir, «libertad» que existe antes de darse una esencia, y que emerge del ser-en-sí como una descomprensión de ser, como una «nada» (la nada posibilita el conocimiento y la libertad). Desde este momento el mundo no es otra cosa que el reflejo de las negatividades del para-sí sobre la corteza del en-sí.

Heidegger distinguía tres zonas: el mundo compuesto por los entes intramundanos cogidos en la red de sus relaciones de utensilios, que los revelan como estando-a-mano; el *Dasein*, literalmente «el estar ahí», pero que en su sentido profundo es la apertura a los otros existentes, y su presencia al mundo basta para hacer aparecer, desvelar, los existentes: en una palabra, el *Dasein* es el claro del ser cuyo portador es el hombre; finalmente, una tercera zona, el ser mismo, pues, contrariamente a lo que dice Sartre, el nivel humano no es el principal según Heidegger: si el hombre puede llevar este claro es porque él mismo está sumergido en el ser: el hombre es el existente que puede, gracias al ser, hallarse en la apertura del ser. Y nuestra común presencia al mundo consiste en que cada uno de nosotros es capaz de desvelar al mismo tiempo los mismos existentes-utensilios que tienen por propiedad la de remitir a todos los demás *Dasein*.

Así pues, Heidegger se da cuenta de que «el error fundamental de la filosofía moderna... es el de haber limitado excesivamente al sujeto humano. Forja en primer lugar un "sujeto puro", se esfuerza en añadir ulteriormente el "mundo" y los "demás". Pero estos intentos de una constitución ulterior del "mundo" y de los "co-sujetos" quedan arbitrarios, colgados en el vacío. No logra aprehender al *Dasein* en su complejidad, es decir, como un *Dasein* que está ya-siempre en el mundo y al mismo tiempo abierto a los demás» (WALTER BIEMEL, *Le Concept du Monde chez Heidegger*, p. 94).

Nos guardaremos muy bien de tomar a nuestro cargo todos los detalles de este análisis, por lo demás incompleto aún en el espíritu del mismo Martin Heidegger. Nos quedaremos sólo con el hecho primitivo que posibilita una filosofía: hay *ser*, no hay *más que ser*, hay *nosotros en el ser*, hay *una comunicación de hecho entre todos los seres*, hay *una comunicación de derecho entre todos los espíritus*, si por espíritu hay que entender «lo que es apto para ponerse en presencia del ser».

La prosecución de la ontología nos permitirá tomar posición

acerca del método y de los resultados de Kierkegaard, Marcel, Lavelle, Sartre y Heidegger. Ha llegado, pues, el momento de indicar el itinerario que vamos a seguir:

PLAN DE LA ONTOLOGÍA

I. *Estática del ser.*
- 1.° Contacto directo con los seres reales.
  - Análisis de los seres: su estructura.
  - Síntesis de los seres: su composición.
  - Inventario de los seres: las clases de seres.
- 2.° Conciencia reflexiva de la noción de ser.
  - Lógica del ser: abstracción y atribución del ser.
  - Inventario del ser: propiedades absolutas del ser.

II. *Dinámica del ser.*
- Vuelta a las causalidades formal y material.
- La causalidad eficiente.
- La causalidad final.

III. *Conclusión:* La participación.

PRIMERA PARTE

ESTÁTICA DEL SER

Al contemplar la totalidad de los seres de este mundo, continuamente comprobamos en todos y en cada uno de ellos, e incluso en nosotros mismos, la presencia de un doble carácter, de un doble estigma: la *movilidad* y la *diversidad*.

El filósofo es aquella persona que, al asombrarse ante este espectáculo trivial, se pregunta cómo es posible.

La respuesta a esta pregunta sólo puede hacerse en dos tiempos:

1.° La movilidad y la diversidad nos revelan la *estructura interna* de estas realidades móviles y diversas. Esta estructura interna de los seres, así como las consecuencias que entraña para la clasificación de los mismos en grandes grupos y, finalmente, para la elaboración de una noción única que nos permita pensarlos todos, constituirán el objeto de la *Primera parte:* «Estática del ser».

2.° Sin embargo, los seres así constituidos y estructurados no se realizarían sin la intervención de ciertos *factores externos*, que serán objeto de estudio de la *Segunda parte:* «Dinámica del ser».

PRIMERA SECCIÓN

CONTACTO DIRECTO CON LOS SERES REALES

Los primeros pasos del espíritu humano en el niño, y los primeros pasos del espíritu humano en la historia del pensamiento, se dirigen directamente a lo que se ha llamado «el mundo exterior» y que sería mejor llamar «el mundo ambiente»: el mundo dentro del cual existimos.

Creemos más pedagógico seguir el movimiento natural del espíritu humano, atestiguado por la psicología del niño y por la historia de la filosofía.

Por consiguiente, dejamos para una *segunda sección* el examen de las cuestiones lógicas y metodológicas: el espíritu sólo puede reflexionar sobre los actos que ya ha realizado.

ANÁLISIS DE LOS SERES DE ESTE MUNDO

La filosofía empezó, y así debía empezar, reconociendo que los seres no son simples, sino complejos, y procurando discernir los principios de que están compuestos.

CAPÍTULO I

ESTRUCTURA DE LOS SERES EN CUANTO SERES CAMBIANTES

Abordamos aquí el problema fundamental de toda filosofía: el problema de lo uno y lo múltiple, en la forma elemental y obvia: la primera que llamó la atención de los más antiguos filósofos de occidente.

Esta forma es también la más sobrecogedora y la más angustiosa: es el tema del tiempo que pasa y la muerte que llega. No se trata solamente de un tema romántico: hizo estremecer y gritar a la Grecia clásica, de la que sólo fingimos conocer sus estatuas inmóviles y perfectas (véase el *Alcestes* de EURÍPIDES). Hizo estremecer también al poeta más abstracto, É. Teste:

Beau ciel, vrai ciel, regarde-moi qui change!...

. . . .

Midi là-haut, Midi sans mouvement
En soi se pense et convient à soi-même...

Tête complète et parfait diadème,
Je suis en toi le secret changement.

VALÉRY, *Cimetière marin*

A falta de un cementerio, el más pequeño jardín transformado por el tiempo basta para que surja en nosotros la queja de Olimpio:

N'existons-nous donc plus? Avons-nous eu notre heure?

VICTOR HUGO, *Tristesse d'Olympio*

Pues de esto se trata realmente: *cambiar es dejar de ser*. Se muestra a un parricida una fotografía de su infancia; era un niño pacífico junto a sus padres. «*Eres* tú...» Nos muestran dos fotografías de Carlos de Foucauld; una representa al oficial joven y calavera, la otra al eremita del Sáhara. ¿Es el mismo?

El problema del cambio está en el corazón mismo de la filosofía del ser.

ART. 1. GÉNESIS HISTÓRICA

Mientras no nos percatamos de lo que es *ser*, hallamos natural que los seres vivientes nazcan y mueran, que las cosas empiecen a ser y dejen de ser. El espíritu queda satisfecho con relatos de nacimientos y muertes, de amores y de batallas: así la *mitología* explicaba el universo contando las gestas de los dioses. El mundo se explica, puesto que en él todo está calcado sobre el modelo humano; es el *antropomorfismo*.

Pero aparece la escuela de Mileto: espíritus exigentes intentan no ya contarse cuentos, sino observar los hechos reales.

Sin embargo, no descubren jamás principios absolutos ni finales absolutos. Lo que empieza a ser estaba siempre precedido por algo, y lo que cesa de ser será siempre seguido de otra cosa. Y en seguida les parece evidente que esta continuidad, o continuación de lo que desaparece en lo que aparece, sería imposible si no hubiera, en la base de todo, algo que no tiene que aparecer, porque no desaparece jamás. Es la idea del *substrato*, o *sujeto* (= *subiectum)*, universal y permanente: «Aquello a partir de lo cual existen todos los seres, y a partir de lo cual empiezan a ser y en lo cual se

resuelven, en último término, cuando cesan de ser.» Tales de Mileto cree tener razones para pensar que este substrato es el agua. Anaximandro adivina que para ser el substrato de toda determinación, no hay que tener en sí mismo ninguna determinación: afirma que el substrato es «lo indeterminado». Anaxímenes piensa que el substrato, aunque no tenga límites ni contornos, debe poseer una naturaleza que le permita ejercer una función de animación universal: será el aire.

Pero, admitido el substrato, queda todavía por mostrar cómo no todo se reduce a él. Si todo *está hecho* de agua o aire, ¿por qué no *es* todo agua o aire? Es evidente que algo distinto debe unirse al substrato para hacerle ser lo que es... Sobre todo si el substrato no tiene un ser determinado.

Heraclito es el primero en descubrir que la unidad del ser que cambia es composición de contrarios. «Lo que se opone es también lo que compone, y de los seres diferentes resulta la más bella armonía.» El substrato, al entrar en composición con sus contrarios, explica la persistencia de lo mismo a lo largo de las alteraciones: «Lo mismo está presente, vivo y muerto, despierto y dormido, joven y viejo...»

Todo esto es admisible mientras se contemplan sólo las diversas cualidades, o los tipos diversos, que vienen a la existencia: en una palabra, las «naturalezas». Pero cuando Parménides, antes que ninguno, se fijó en la existencia misma, las naturalezas aparecieron confundidas, y su oposición puramente aparente. He aquí, en efecto, cómo razona Parménides: pone como fundamento una *teoría del conocimiento* que es el primer descubrimiento del objeto formal de la inteligencia: sólo se piensa el ser, y solamente existe lo que es pensable («Lo que puede ser pensado y lo que es, es una sola cosa»); de donde resulta el *primer principio de toda metafísica*, el *principio de contradicción:* el ser, es; el no ser, no es. En la existencia no hay más que una oposición concebible, la oposición contradictoria. Sólo que, de hecho, el pensamiento de Parménides no se distingue de la imaginación: lo pensable no se distingue de lo imaginable; el ser se confunde con lo lleno. El ser es, pues, una masa sin agujeros, una esfera sin vacíos, ya que el vacío es el no ser, que no existe.

Ahora bien, admitidos estos principios, resulta evidente que el cambio es imposible. Efectivamente, no hay ya oposición entre una naturaleza y otra: lo otro del ser es la nada. Por consiguiente, no puede darse el paso de una naturaleza a otra, ya que sería

pasar de la nada al ser o del ser a la nada. Pero ¿qué puede salir de la nada? y ¿cómo lo que existe podría cesar de ser? De la nada nada se hace. *Ex nihilo, nihil fit.* Contra esta evidencia vendrá a chocar todo el pensamiento posterior, hasta Aristóteles.

En efecto, para Empédocles, Anaxágoras, Leucipo y Demócrito, llegar a ser, nacer, perecer, son palabras vacías de sentido. El problema consiste únicamente en mostrar cómo, siendo la realidad inmutable, el hombre puede tener la ilusión del cambio. Empédocles imagina cuatro «raíces», cuya mezcla da la apariencia de cualidades nuevas. Anaxágoras supone una infinidad de objetos infinitesimales que poseen, cada uno, una de las cualidades perceptibles y capaces de mezclarse y separarse. Pero ninguna de estas hipótesis es lo bastante radical para tener en cuenta el principio de Parménides: admiten la *mezcla* que produce algo nuevo... Leucipo y Demócrito fueron los primeros en formular una física parmenidea: los seres son infinitos en número y en figuras, son absolutamente inmutables; por lo tanto, al mezclarse jamás se alteran, sólo se yuxtaponen con un movimiento puramente mecánico. Todo lo demás es ilusión. En particular, la división o la unificación son imposibles: «Impossibile est ex uno fieri duo, aut ex duobus unum» (Aristóteles). El ser es inmezclable, como es también indivisible (a-tomo), y por la misma razón; el ser es, el no-ser no es menos que el ser: es el vacío; pero del no-ser, o vacío, nada *nuevo* puede empezar a ser. Es la teoría de Parménides, con una corrección: la existencia del vacío. Pero con ello se explica la ilusión de nuestro conocimiento: creemos ver seres nuevos que empiezan a ser y seres viejos que dejan de ser, cuando en realidad no hay más que movimientos mecánicos de seres inmutables. Es el mecanicismo.

Platón tiene demasiado sentido de lo real para contentarse con el mecanicismo: un ser que crece no es un ser que adiciona partículas. La unidad no se reduce a una acumulación de lo más pequeño. Ser uno es ser (véanse las extraordinarias declaraciones de SÓCRATES en *Fedón*, 96*a*, las cuales no sorprenden más que a quien nunca ha pensado en el *ser*). Y *ser* esto o *ser* aquello sólo es posible a condición de participar del único tipo de esto o aquello. (Es la teoría de las ideas o, mejor dicho, de las formas.) Pero, entonces, ¿cómo se explica el *llegar a ser* esto o aquello? El llegar a ser supone que lo que llega a ser no es tal cualidad, sino que *posee* tal cualidad. Por lo tanto, supone que, además de esta cualidad, lo que llega a ser contiene también aquello en que todas las cualidades pueden aparecer o desaparecer (*Timeo*, 49-52).

Así, *Parménides tenía razón:* el ser de cada tipo es inmutable. Pero *Demócrito también tenía razón:* el no ser de cada tipo y de todos los tipos es real. Es, no ya el lugar de paso de los átomos, sino el lugar de paso de los tipos, el receptáculo, la «madre», la matriz universal, la materia... *Tenía razón Heraclito* cuando unía los contrarios: el «aquello en que» es el contrario de todos los tipos, y todos los tipos son contrarios entre sí, y la unión de todos estos contrarios hace la unidad de los seres cambiantes.

ART. 2. FORMULACIÓN DOCTRINAL: EL ACTO Y LA POTENCIA

Aristóteles, recapitulando todo el movimiento histórico del pensamiento que precedió al suyo, estableció definitivamente:

1.° que los principios del ser que deviene no pueden reducirse a uno solo. Una realidad única, solitaria. pura, simple, sólo es ella misma. Y lo es eternamente;

2.° que los principios del ser que deviene no pueden ser infinitos. porque de ser así ningún cambio llegaría a término ni, por lo tanto, lo podríamos percibir;

3.° que los principios del ser que deviene son contrarios; son el punto de partida y el punto de llegada *(terminus a quo, terminus ad quem),* a los que hay que añadir un tercer término indispensable: el sujeto o substrato de los contrarios. En efecto, si el primer contrario no entra en composición con su substrato, el cual, a su vez, será substrato del segundo contrario, aquél permanecerá inmutable él mismo y no habrá cambio. Para que haya cambio, es necesario que el substrato cualificado primeramente por el primer contrario permanezca como substrato al perder su primera cualificación para adquirir la segunda cualificación contraria.

Pero, profundizando más que todos sus antecesores en el análisis del ser, Aristóteles establece por primera vez que ni el ser ni el no ser son nociones simples.

Hay ser y ser: hay el *ser que es,* este hombre, este perro, esta mesa, este jarrón; hay el *ser por el cual el ser es,* el color de este hombre, el tamaño de este perro, el contorno de esta mesa o de este jarrón; hay el *ser que puede ser,* la semilla de este hombre o de este perro, que *puede ser* este hombre o este perro, la madera de esta mesa, que *puede ser* mesa, la arcilla de este jarrón, que *puede ser* jarrón.

Hay no-ser y no-ser: hay el no-ser puro y simple que no es

nada y no es; pero hay el no-ser relativo, que *no es* esto porque *es* aquello. Y hay dos clases de «no-ser relativo»: hay el no-ser relativo, puro y simple: una flauta no es un arquitecto; y hay el no-ser relativo, que *puede* ser aquello que *aún no es*: un recién nacido no es un arquitecto, pero puede llegar a ser arquitecto, cosa imposible para la flauta.

Sabiendo ya de qué se habla cuando se habla de ser y de no-ser, Aristóteles descubre que el devenir es inteligible, aunque Parménides piense lo contrario, y no sólo el devenir *en el vacío*, como imaginaba Leucipo, sino el devenir *en el ser*, como adivinaba Platón. Todo devenir es un cesar del ser viejo y un comenzar del ser nuevo, pero de tal manera que el primero, desaparecido, se *continúa* en el segundo, y que el segundo, al aparecer, *continúa* al primero. Así pues, para expresar correctamente todos los hechos y hacer inteligible en sí mismo el devenir, basta decir que

—*el ser que puede ser esto o aquello* (= POTENCIA),

—*privado de* aquello por lo cual era lo que era (= PRIVACIÓN),

—recibe, acoge, abraza el *ser por el cual* será esto (= ACTO).

(Aristóteles lo llama *entelequia*, aquello por lo cual el ser es acabado, o *energía*, aquello por lo cual el ser es activo.)

Quede claro que ni el ser que puede ser, ni el ser por el cual era o será, ni la privación... son seres en el sentido pleno y fuerte del término. Lo que existe es el «compuesto» que pierde un acto y adquiere otro, es decir, el ser en devenir.

¿Dónde estaba, pues, la dificultad de Parménides? Con el ser no se puede producir el ser, porque ya es. Pero con el ser de esto, que es también el no-ser de aquello, se puede producir el ser de aquello, que antes no existía. «*Ex nihilo, nihil fit?*», pero el *ser real que no es* un arquitecto ¿es flauta o es hombre? Si es flauta *no puede* el arte de la arquitectura, si es hombre lo *puede*. Es decir, *con esta especie particular de no-ser de arquitecto que es la capacidad de aprender la arquitectura*, se puede hacer un buen arquitecto.

Santo Tomás no inventó el «acto» y la «potencia», pero tuvo el mérito de comprender exactamente estas nociones y de comprender que son la clave del ser.

1.° Formula en primer lugar con una simplicidad genial las dos nociones, relacionándolas con la intuición del ser: «Quoniam... quoddam esse potest licet non sit, quoddam vero est: illud quod potest esse dicitur *potentia esse*, illud autem quod iam est dicitur *esse actu*» (*De principiis naturae*, introducción). *El ser en potencia es*,

pues, *una clase de no-ser*. «Ser arquitecto en potencia», o «ser potencia de arquitecto», o «poseer la potencia de llegar a ser arquitecto», las tres expresiones significan, *en primer lugar y ante todo*, una misma cosa: un *no-ser arquitecto*. Asimismo se advierte que *el acto no es un ser que es*. El acto no es un ser añadido, o insertado, o introducido en el interior de un ser preexistente. Es este mismo ser, en cuanto es, precisa y terminantemente, lo que es.

2.° Nos pone en guardia contra todas las posibles maneras de comprender mal estas nociones. Todas las maneras posibles de comprender mal el acto y la potencia se reducen a imaginarlos como cosas, en una palabra, a reificarlos. Se imagina entonces que el acto existe en la potencia como una moneda en un monedero, o que el ser en potencia es ya el ser en acto, aunque pequeño y escondido. O bien se imagina a la potencia desnuda y vacía, esperando que le sobrevenga el acto y la recubra superponiéndose a ella...

Desde este punto de vista el acto y la potencia no serían más que palabras cómodas que dejarían intacto el dilema de Parménides: el nuevo ser debe proceder o del ser o del no-ser; pero las dos hipótesis son igualmente inadmisibles: el ser no puede empezar a ser, puesto que ya es; y del no-ser no puede salir nada. Responder a este dilema con las palabras de Aristóteles: el nuevo ser no proviene ni del ser antiguo, ni del no-ser, sino del ser en potencia, sería una respuesta puramente verbal, porque el ser en potencia contendría ya al acto en estado infinitesimal (el ser en acto no sería, pues, nuevo en verdad, sino sólo en apariencia); o bien el acto mismo sería el ser nuevo, y entonces ¿de dónde provendría? ¿de la nada? ¿por creación? Esta última hipótesis es la que considera santo TOMÁS *(S.Th.*, I, 45, 8).

Obsérvese de una vez para siempre la equivalencia parcial entre «materia» y «potencia», por una parte; entre «forma» y «acto», por otra. Se pregunta santo Tomás si en toda operación de la naturaleza y del arte hay intervención del acto creador.

La razón principal que nos inclina a creerlo es que imaginamos que en todo cambio «se produce una forma». Con ello se inicia el sofisma, pues, en este caso, es la forma la que es el nuevo ser. Pero, como la forma no incluye a la materia como parte constitutiva, no puede ser sacada de la potencia de la materia. Es, pues, producida de la nada, en una palabra, es «creada».

La respuesta de santo Tomás consiste en recordar los dos tipos posibles de error concernientes a las formas (o a los «actos»):

1.° Imaginan algunos que las formas no empiezan a existir, por la acción de la naturaleza o del arte, sino que existían ya en la materia en estado oculto, clandestino, latente. Ésta fue la teoría de Anaxágoras, de Leibniz, y es, en nuestros días, la de Teilhard de Chardin. Pero, dice santo Tomás, esta teoría arranca del desconocimiento de la materia: por el hecho de que las formas preexisten en ella en potencia (lo que significa sencillamente que pueden ser sacadas de ella, que la materia puede tomar tales o cuales formas), imaginamos que preexisten en ella, pura y simplemente.

2.° Otros (santo Tomás apunta a algunos árabes, partidarios del «dador de formas», agente cósmico universal que, según ellos, intervenía en toda modificación del mundo sublunar) imaginan que las formas son dadas, o incluso creadas, e introducidas desde fuera. Pero esta opinión proviene del desconocimiento de la forma: se imagina la forma como «un ser que es» *(quod est)*, cuando, en realidad, no es más que un *quo*.

En otros términos, quien rechaza el «acto» y la «potencia» lo hace ya porque niega, ya porque exagera *la novedad* en el ser. En efecto, es mucho más claro suponer que la novedad es siempre aparente (lo que parece nuevo no es más que la exageración y la aparición de una realidad preexistente, aunque pequeña y escondida) o total (lo nuevo no tiene nada que ver con lo antiguo, sino que surge de la nada, sin ascendencia). Desgraciadamente, lo real no tolera estas fáciles hipótesis. Las novedades de las que ordinariamente somos testigos son transformaciones de lo antiguo.

ART. 3. LA CRISIS MODERNA

La escolástica decadente jugaba con las nociones de acto y potencia sin comprenderlas bien. Los escolásticos no pedían a sus alumnos el esfuerzo de pensamiento que hemos exigido a nuestros lectores. Consecuencia: al no comprender dichas nociones, los filósofos del renacimiento y del siglo XVII las rechazaron rápidamente. Nos ponen así en guardia contra el peligro de recitar fórmulas compuestas de palabras vacías de ideas.

Es un lugar común en los siglos XVII y XVIII la opinión de que hay que rechazar las «formas» porque los que las emplean, al no prestar atención a lo que dicen, se contradicen sin darse cuenta. De Bodin *(El método de la historia,* VIII) a Renan *(Cuadernos de juventud)* se podría hacer una amplia cosecha de textos que

abundan en el mismo sentido: los partidarios de las «formas» no se dan cuenta de que se contradicen, pues admiten la aparición de nuevas formas, mas olvidan decirnos de dónde salen.

Pero el adversario más célebre de las «formas» es *Descartes*. Y es absolutamente cierto que Descartes incurre, a propósito de las formas, en todos los contrasentidos ante los cuales santo Tomás había puesto en guardia a sus lectores. *En primer lugar*, considera a la forma como un ser subsistente: «Hic est notandum nomine formae substantialis, cum eam negamus, intelligi substantiam quamdam materiae adiunctam, et cum ipsa totum aliquod mere corporeum componentem, quaeque non minus aut etiam magis quam materia, sit vere substantia, sive res per se subsistens, quia nempe dicitur actus, illa vero potentia» (*A Regius*, Adam y Tannery, t. III, p. 502). *Después de esto* no le queda más que plantear el problema del origen de la forma y resolverlo por la teoría de la creación de las formas, cuya no admisión reprocha a los escolásticos: «Rationes sive demonstrationes Physicae, contra formas substantiales, quas intellectum veritatis avidum plane cogere arbitramur, sunt in primis haec a priori Metaphysica, sive Theologica. Quod plane repugnat ut substantia aliqua de novo exsistat, nisi de novo a Deo creetur; videmus autem quotidie multas ex illis formis... de novo incipere esse, quamvis a Deo creari non putentur ab iis, qui putant ipsas esse substantias» (ibid., p. 505). (Póngase cuidado en no traducir «de novo» por «de nuevo», sino «por primera vez».) De donde se deduce que nadie explicó jamás a Descartes qué entendían los antiguos por «forma» o «acto», y que Descartes no había leído a santo Tomás.

Sin embargo, según Descartes, esta crítica de las formas sólo vale para el mundo de los cuerpos. En él la extensión y el movimiento lo explican todo, pero no sin dificultad, pues Descartes no puede, como los antiguos mecanicistas, admitir el vacío (toda extensión, según él, es una substancia); y admite la divisibilidad hasta el infinito de la substancia-extensión, sin pensar que implica también la creación, a cada instante, de una infinidad de substancias nuevas. Pero el mundo no es ser, sino sólo fábula. En cambio, en el nivel de la substancia pensante, que es ser, Descartes no puede dejar de observar esta mutación que nada tiene de mecánica, que consiste en adquirir ideas nuevas. ¿De dónde provienen? Son innatas. ¿Significa esto que existen en nosotros desde el nacimiento? En modo alguno: «Las ideas provienen exclusivamente de nuestra facultad de pensar, y... por consiguiente, están naturalmente en ella, es decir, están siempre en nosotros en potencia; pues estar

naturalmente en una facultad no quiere decir estar en ella en acto, sino sólo en potencia...» (*Notae in Programma*, Adam y Tannery, t. VIII, p. 361).

La noción de potencia se ha refugiado, pues, en el dominio del espíritu.

Leibniz, al principio, comete el mismo error que Descartes, pero no tarda en redescubrir la composición del ser cambiante:

«Recuerdo que, a los quince años, me paseaba solo por un bosquecillo cercano a Leipzig, llamado Rosenthal, para deliberar acerca de si iba a conservar o no las formas de los antiguos y de los escolásticos» (Carta a Rémond de Montford, 1714). Y nos confiesa: «Había penetrado profundamente en el país de los escolásticos, cuando las matemáticas y los autores modernos me sacaron de él siendo yo aún muy joven. Me cautivó la forma elegante con que explicaban la naturaleza mecánicamente, y despreciaba con razón el método de los que no emplean más que formas o facultades de las que no se aprende nada» (*Sistema nuevo de la naturaleza y de la comunicación de las substancias*). Pero el relato prosigue: «Entonces caí en la cuenta de que la sola consideración de una masa extensa no bastaba... Al principio, después de haber sacudido el yugo de Aristóteles, había recurrido al vacío y a los átomos porque es lo que mejor satisface la imaginación; pero, después de muchas meditaciones, me di cuenta de que es imposible hallar los principios de una verdadera unidad en la materia sola..., pues en ella no hay más que colección o montón de partes hasta el infinito» (ibid.). Es sabido cómo el análisis del ser corpóreo obligó a Leibniz a restaurar la noción aristotélica de entelequia, o forma, que, por lo demás, identificaba con la fuerza. Pero, y esto es mucho más importante, Leibniz vuelve a encontrar el principio de composición del ser cambiante en cuanto a tal: siendo la fuerza un ser simple, la unidad de fuerza (la mónada) no puede ni empezar a ser ni dejar de ser: «No hay que temer, tampoco, la disolución, y no se puede concebir manera alguna por la cual una substancia simple pueda perecer naturalmente; por la misma razón no existe tampoco ningún modo por el cual una substancia simple pueda empezar naturalmente, ya que no puede ser formada por composición» (*Monadología*, n.º 6).

Con el panlogismo de *Hegel* se inaugura una nueva manera de filosofar. Todo el devenir natural se reduce al devenir del espíritu, que Hegel llama «dialéctico». La afirmación y la negación sustituyen al ser y al no ser, y su unidad concreta es el pensamiento del devenir, pero éste no es sino una afirmación que es contradicha

por una nueva negación, superada a su vez en una síntesis ulterior. Así se constituye una «Lógica» (en un sentido absolutamente nuevo) que no es otra cosa que la vida del Espíritu que construye a la Naturaleza.

Queriendo revalorizar la dialéctica, *Marx* atribuye a la materia todos los procesos característicos del Espíritu según Hegel. Así, nada es estable, ni definitivo, ni aislado, fuera de la ley absoluta y eterna, que obliga a todas las cosas a nacer y a perecer: «Immortalis mors.» El único defecto de esta filosofía del devenir es el de no mostrar cómo es posible que un contrario *pase a* su contrario: que un pensamiento sea negado *por un espíritu* y pase así al pensamiento contrario que tiene como sujeto *al mismo espíritu*, es inteligible; pero que la materia implique una contradicción cuyos términos se destruyen y se conservan al mismo tiempo, esto excede toda comprensión. Sólo tendría sentido admitir que allí donde hemos creído ver *una* realidad hay *dos* que se transforman mutuamente, pero esto nada tiene ya de dialéctico...

Marx, al fundar el materialismo *dialéctico*, pretendía sustituir definitivamente con él al materialismo *mecanicista*.

También *Bergson* se sublevó contra el *mecanicismo* de Spencer. Rechaza, por artificial, el tiempo matemático de la mecánica y de los relojes. Considera como única realidad al Tiempo vital y vivido, al que llama Duración, pura heterogeneidad cualitativa e indivisible. Afirmaba que esta Duración pura, que se confunde con el Cambio puro, prescinde de soporte móvil: «Hay cambios, pero bajo los cambios no hay cosas que cambien: el cambio no tiene necesidad de soporte» *(La pensée et le mouvant*, p. 185).

Pero conocía la objeción que iba a hacérsele: la existencia se desvanece si se la reduce a un devenir sin sujeto... A esto responde que «el cambio es lo más substancial y duradero que existe en el mundo» (ibid., p. 189). En efecto, «la duración real implica la persistencia del pasado en el presente». En suma, la duración implica una «memoria»: porque lo real es también, en el fondo, «impulso de conciencia», y «conciencia significa, en primer lugar, memoria» *(Énergie spirituelle*, p. 5). Pero no nos equivoquemos: no se trata de nuestros actos presentes de memoria referentes a un pasado desaparecido; se trata de «la prolongación del pasado en el presente», que es «el fondo mismo de nuestra existencia consciente» *(Évolution créatrice*, p. 18). Se trata de «la continuación de lo que ya no es en lo que es», pues en esto consiste esencialmente la duración *(Durée et simultanéité*, p. 61-62). En realidad, «el pa-

sado se conserva por sí mismo automáticamente» (*Évolution créatrice*, p. 56)

Así el pasado se continúa en el presente, pero el presente no contiene en absoluto el porvenir. El cambio puro es pura heterogeneidad. La evolución es verdaderamente creadora: produce algo enteramente nuevo. No hay ninguna identidad a lo largo del tiempo real; si la hubiera, el porvenir sería previsible; y no es así, según Bergson, sino que el pasado roe el porvenir de una manera siempre imprevisible. Así pues, «lo posible no precede al acto», «lo real es lo que se hace posible, y no lo posible real».

J.-P. Sartre afirma lo mismo: el genio de Proust no es distinto de las obras que ha escrito. No hay, por debajo del acto, una potencia escondida que lo hiciera posible; no hay, anterior a la existencia, una esencia escondida que la condicionara. Yo soy la serie de mis actos, la serie de mis actos es mi existencia, y a fuerza de existir me doy una esencia...

ART. 4. REFLEXIÓN CRÍTICA

Para sacar provecho de esta sumaria revisión histórica tenemos que volver a acotar nuestro problema y dejar de lado, provisionalmente, ciertos problemas que caen fuera de nuestro propósito.

A) *Nuestro propósito* era el de pensar, sin deformarlo, un hecho universal y perpetuo: el devenir, considerado precisamente en cuanto devenir, y prescindiendo de los aspectos que puede adoptar en tal o cual ámbito (devenir corpóreo, devenir espiritual...).

Nuestro método no consistía en explicar, en el sentido de reducir lo desconocido a lo ya conocido; sino en expresar, y, en este sentido de la palabra, reducir todos los casos particulares posibles a una esencia evidente. (Quizá sea esto «fenomenología» en el sentido contemporáneo de la palabra.)

Nuestro punto de partida radicaba en la imposibilidad aparente de mantener el «principio de identidad» ante el hecho del devenir: si A es determinadamente A, si A no es más que A puro y solo, es absolutamente imposible que cambie alguna vez.

Un autor moderno contradice esta afirmación: Descartes. La substancia-extensión, según Descartes, puede dividirse hasta el infinito y, sin embargo, es simple. Pero los demás autores modernos se separan de él: Leibniz muestra que lo simple no puede cambiar, ni para empezar a ser ni para dejar de ser. Y los marxistas (que

creen ser los primeros en afirmarlo o, cuando menos, creen que los metafísicos no lo sabían) muestran que la no contradicción no basta para expresar lo real.

Primer resultado positivo de nuestra encuesta histórica entre los pensadores modernos: la confirmación de que el ser cambiante, en cuanto tal, *no es simple*.

Es, pues, *compuesto*. Pero *¿de qué* y *cómo?*

B) No podemos conservar nada del *marxismo hegeliano:* si estudiásemos el devenir espiritual, y especialmente el devenir histórico, quizás podríamos aprovechar algo de él. Pero, de momento, en una teoría del devenir en general, nos guardaremos de extender la ley de los cambios espirituales a la naturaleza entera, al ser como tal, y, más especialmente, al ser material.

C) Quedan Bergson y Sartre: ¿Qué elementos, según ellos, entran en la composición del ser que cambia?

Bergson lo hace constar del «pasado» que se acopla detrás del presente, y del «porvenir» que se crea imprevisiblemente.

Sartre lo hace constar de la nada que separa el pasado del presente, convirtiéndolo en un objeto, y de la libertad que crea el proyecto. (Se trata del ser «para sí», pues el «en sí» es incapaz de cambiar, porque es macizo y homogéneo.)

Vuelven así a la posición de los filósofos de *Megara:* no hay potencia anterior al acto.

Pero, al formular sus tesis, nuestros modernos megarenses recaen en las metáforas espaciales que critican en las fórmulas tradicionales. No hay ningún ser móvil *bajo* el cambio, afirma Bergson, y nosotros respondemos que tampoco existe un pasado que se acople *detrás* del presente. No hay mundos *anteriores*, dice Sartre siguiendo a Nietzsche; pero tampoco existe una película de nada que se inserte *entre* el pasado y el futuro, respondemos.

Sobre todo, estas tesis no respetan los hechos:

En lugar de *un* ser que *cambia*, nos presentan:

La de Bergson: un ser antiguo que se conserva y se yuxtapone al nuevo; un ser nuevo que es creado sin haber sido preparado por y en una posibilidad real.

La de Sartre: un ser antiguo que es nadificado, es decir, separado del presente por una película de nada; un ser nuevo que es la pura autoposición de una libertad.

Ambas teorías nos ofrecen una creación de una novedad absoluta, que no estaba, en manera alguna, contenida en potencia en el pasado. Ninguna posibilidad (Bergson), ninguna esencia (Sartre)

preceden a la nueva existencia. Pero una tal libertad, imprevisibilidad, discontinuidad... son incompatibles con el hecho del devenir. Ni siquiera el hombre o el espíritu son libertad pura, no preparada ni condicionada por nada: incluso el espíritu no llega a ser sino lo que *puede*.

CAPÍTULO II

ESTRUCTURA DE LOS SERES EN CUANTO SERES MÚLTIPLES

Vamos a tratar aquí, evidentemente, el problema «de lo uno y lo múltiple» y lo vamos a hacer de la manera más directa y clara.

Aunque menos trágica que la experiencia del devenir, la experiencia de la multiplicidad no es menos característica de la condición humana y, en términos generales, de la condición «mundana».

En este mundo, nada es lo que es de una manera total. Incluso aquello que somos no nos pertenece en propiedad. El hombre que yo soy no es absolutamente distinto del hombre que tú eres. «¡Insensato, que crees que yo no soy tú!» (VICTOR HUGO, prólogo de *Las contemplaciones*); y sólo es por irrisión, o por énfasis, por lo que se dice de ciertas personalidades: «¡Qué tipo!» Nadie es, en sí mismo y por sí mismo, un «tipo».

Este hecho es, a la vez, deprimente y consolador...

Deprimente, porque esta ley nos unifica a todos bajo un común denominador. Es la humillación de no ser más que lo que otros muchos son.

Consolador, pues la pluralidad de realizaciones de nuestro tipo nos permite alcanzar juntos más fácilmente su perfección.

La personalidad y la historicidad exigen, con toda seguridad, la toma de conciencia, por parte del hombre, de esta comunicación de todos en un solo y mismo tipo.

Sin embargo, por profunda y real que sea la comunicación, no dejan de serlo también la multiplicación y la multiplicidad. Hay aquí una contradicción aparente cuyo examen va a iluminar con una nueva luz la estructura de los seres de este mundo.

ART. 1. GÉNESIS HISTÓRICA

Admitir, como los milesios, un substrato único, no es más que un primer paso en la inteligencia del universo. Pues el substrato permanente y universal (agua, «lo indeterminado», aire...) absorbería en su unicidad a todos los seres que pasa por fundar. Si todo está formado por «agua», todo es agua; y como el agua es siempre agua, todo es lo mismo. La identidad del substrato pone en peligro la alteridad de los individuos.

Por otra parte, rechazar la unidad del substrato sería pulverizar el universo y arruinar su unidad.

Heraclito llegó pronto a una visión sintética y equilibrada: aseguró la pluralidad con su doctrina de los contrarios, y la unidad del universo con su teoría de la armonía de los contrarios; mostró en todos los campos la unidad que resulta, no de la monotonía o de la uniformidad, sino de la convergencia de los opuestos: el acorde musical está formado por un sonido agudo unido a uno grave, el asamblaje resistente se forma con la exacta y justa unión del madero y la entalladura, la fecundidad biológica exige la unión exacta del elemento masculino y femenino, y la lira, instrumento de paz, así como el arco, instrumento de guerra, sólo existen y valen por la tensión contrapuesta de una madera y unas cuerdas. Es decir, «de los seres distintos surge la más bella armonía» y, para concluir, «es prudente confesar que todo es uno».

Todo esto está muy bien mientras no se presta atención a la propiedad fundamental: «la existencia». Parménides fue el primero en hacer ver explícitamente que todas las cualidades, por diversas que sean, *son*. Desde este punto de vista desaparece toda oposición entre ellas. La consecuencia es que el universo, como ser, le parece a Parménides rigurosamente «uno», puesto que las diferencias sólo son aparentes, extrañas al ser. Heráclito es censurado por haber dicho que la misma cosa es y no es; es esto y no lo es... Pero parece que Parménides ataca también a Pitágoras.

Pitágoras, o cuando menos los pitagóricos, habían intentado comprender la multiplicación de las existencias individuales a partir de la única materia fundamental. Ahora bien, el número le había parecido ininteligible si no se introducía en él un intervalo separador. Y creyó que dicho intervalo debería ser necesariamente el «vacío». El vacío, es decir, la ausencia de «aquello de

que están formados los seres», sería, pues, el principio de la multiplicidad. La expresión es aún algo tosca: el materialismo inconsciente de Pitágoras le lleva a identificar el ser con lo lleno y la ausencia de ser con el vacío; pero con ello queda descubierto un principio que no tardará en imponerse.

Hay una excepción: Parménides negó en absoluto toda existencia al no-ser. Hubo que aguardar la generación de Leucipo, Demócrito y Platón para hallar espíritus lo bastante intrépidos para discrepar, en este punto, del venerable Parménides. Como hemos visto, Leucipo y Demócrito intentan salvar el *devenir* con el reconocimiento de la existencia del no-ser. Con la proclamación del «no-ser existente», Platón salva la *diversidad* de tipos y formas. Para ello basta admitir que cada forma, *siendo lo que es*, no es más que *lo que es*, y que, por lo tanto, *no es lo que son las demás*. El ser de cada forma es, pues, mucho, pero su no-ser es en cantidad infinita. Por otra parte, la idea escandalosa del «no-ser existente» se funde, de hecho, con otra más aceptable, la de «lo otro». El «movimiento» *no es* el «reposo», lo que significa sencillamente que es *otra cosa* que el «reposo». De este modo el «género» de lo «otro» es hipostasiado por Platón, quien lo ve circulando entre todos los géneros para evitar determinadas comunicaciones entre ellos y permitir otras. (Ésta es la doctrina del *Sofista*.)

A Aristóteles todo esto le parece que peca de verbalismo («lógico»). No cree ya en la existencia de los géneros; ¿qué sucede, pues, con la existencia del género «no-ser»?... ¿No podría haber otras fórmulas más sobriamente realistas?

El mismo Platón se había orientado hacia la idea de una *composición* de los seres existentes a partir de dos principios, uno de los cuales explicaría el aspecto «unidad», y el otro el aspecto «multiplicidad». Afirmaba que todo lo existente es siempre el resultado de la mezcla del «límite» y de lo «ilimitado». Y atribuía la revelación de esta doctrina a una divinidad inspiradora de los antiguos sabios, verosímilmente los pitagóricos. Así la ley de todo empezar a existir, tanto en la naturaleza como en el arte, es la composición de un indefinido y de una determinación: lo indefinido o ilimitado da la razón del reparto en individuos sin número; la determinación explica la unidad de cada ser en sí mismo. Tal es la doctrina del *Parménides* y del *Filebo*.

Aristóteles recoge la tesis de la última fase del platonismo acerca de la composición del ser. Concibe el principio de unidad y

de determinación como entelequia (o forma), y el principio de multiplicidad e indeterminación como potencia (o materia). Si se pueden realizar varios ejemplares de la estatua de Hermes, es en razón de la cantidad de mármol de que dispone el escultor; pero si cada estatua es precisamente Hermes y no Zeus, es en razón de su forma. La multiplicación, por la materia, de la unidad que proviene de la forma, es la solución aristotélica al problema de lo «uno» y lo «múltiple».

ART. 2. FORMULACIÓN DOCTRINAL

Las necesidades de la controversia cristiana obligaron a santo Tomás a presentar con toda claridad el principio evidente que la filosofía antigua presentía obscuramente.

Se trataba de asegurar la trascendencia de Dios, especialmente con relación a las criaturas más nobles: los ángeles. ¿Cómo es posible que los ángeles, siendo espíritus puros, no estén al mismo nivel que Dios, espíritu puro también?

La respuesta cristiana es que sólo Dios es *infinito*. Y esto obligaba a elaborar cuidadosamente las nociones de *finito* e *infinito*, usadas también por los paganos, pero en un sentido muy distinto. Y planteaba asimismo el problema de si la estructura de los seres corporales era idéntica a la de los seres espirituales.

A. *Las nociones de finito e infinito*

Lo infinito, para los griegos, era lo inacabado, lo impreciso, lo inconsistente e informe, caracteres todos ellos despreciables. Lo finito, por el contrario, era sinónimo de claro, bien hecho, acabado, y éstas eran las cualidades que ellos estimaban. Es decir, para los griegos, «finito» significaba «perfecto» o «definido»; «infinito» significaba «indefinido» y, por lo tanto, «imperfecto». Los cristianos, por el contrario, aun reconociendo que Dios es acabado o perfecto (*perfectus*, san IRENEO, en ROUËT DE JOURNEL, 229; san AMBROSIO, 1320), pronto se acostumbraron a proclamarlo «sin límites» (ἀόριστος, san GREGORIO NISENO, ibid., 1042). Sin embargo, san Agustín aún vacilaba: «Deus autem nec modum habere dicendus est, ne finis eius dici putetur. Nec ideo tamen immoderatus est... Nec rursum moderatum oportet dici Deum, tamquam ab aliquo modum acceperit. Si autem dicamus eum sum-

mum modum, forte aliquid dicimus...» (ibid., 1712). Y san Juan Damasceno vuelve al lenguaje de los griegos: Dios es «perfecto» (τέλειος, ibid., 2341); y san Cirilo de Alejandría insiste: Dios es totalmente perfecto (παντέλειος, expresión neoplatónica, ibid., 2081). Las criaturas, por el contrario, son finitas, en el sentido de poseer límites y faltarles algo de la perfección total.

1.° A fin de introducir cierta claridad en esta terminología, santo Tomás empieza relacionando la noción de *perfección* con la noción de *acto*, sin disimular que ambas nociones provienen originariamente de la experiencia del cambio. Desde este punto de vista se podría rechazar la expresión de que Dios es «per-fecto»: «Perfectum enim dicitur quasi totaliter factum. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo nec esse perfectum.» A esta objeción concede, con san Gregorio: «...quod enim factum non est, per-fectum proprie dici non potest. Sed quia in his quae fiunt, tunc dicitur aliquid esse perfectum, cum de potentia educitur in actum, transumitur hoc nomen *perfectum* ad significandum omne illud cui non deest esse in actu, sive hoc habeat per modum factionis, sive non.» Obsérvese el procedimiento de *transposición* verbal: en el mundo de nuestra experiencia, en el cual el cambio es la vía normal de acceso al ser, el acto se adquiere al final del proceso del devenir, o sea, al final del proceso de fabricación. Guardando las proporciones debidas (es decir, analógicamente), incluso cuando el razonamiento correcto nos impide suponer el más pequeño cambio y, con mayor razón, el más pequeño proceso de fabricación, se seguirá empleando el mismo término con el que indicamos que la fabricación artificial o natural ha alcanzado su término: la obra está «acabada», dicho de otra manera: «completamente hecha», en una palabra: «per-fecta» (*S.Th.*, I. 4, 1, *prima obi. et ad* 1).

Se obtiene así una definición absolutamente general del acto: «Omne ens, in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum: quia omnis actus perfectio quaedam est» (*S.Th.*, I, 5, 3*c*).

Pero entonces, ¿por qué no decir indiferentemente del ser, en cuanto es en acto, que es *perfecto* o que es *finito?*...

2.° Santo Tomás admite que esta manera de hablar podría defenderse. Relaciona la noción de *acto* con la de *forma*, y la noción de *potencia* con la de *materia*: «Considerandum est, igitur, quod infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum. Finitur autem quodammodo et materia per formam et forma per materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia antequam

recipiat formam est in potentia ad multas formas; sed, cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, in quantum forma, in se considerata, communis est ad multa; sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate huius rei. Materia autem perficitur per formam, per quam finitur. Et ideo, *infinitum*, secundum quod atribuitur *materiae*, habet rationem *imperfecti:* est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur. Unde *infinitum*, secundum quod se tenet ex parte *formae* non determinatae per materiam, habet rationem *perfecti*» (*S.Th.*, I, 7, 1*c*) Si leemos a La Fontaine (*Fábulas*, IX, 6), hallaremos los elementos necesarios para un exacto comentario de santo Tomás:

Un bloc de marbre estoit si beau
Qu'un statuaire en fit l'emplette.
Qu'en fera, dit-il, mon cizeau?
Sera-t-il dieu, table, ou cuvette?

El bloque de mármol era bello porque con él podían expresarse toda clase de formas, pero perdería esta belleza al imponerle el cincel la belleza propia de una obra de arte. La infinitud de su potencia habrá cedido el paso a la forma única que lo terminará. Si la obra fallase, el mármol ni siquiera sería vendible; ni siquiera sería ya un bloque «bello». Si la obra sale bien, será en la medida en que se consiga sacar del bloque la belleza ideal de una forma, de un carácter: si a este carácter no le falta nada, la forma es perfecta, y el bloque, después de haber perdido su belleza de bloque, habrá ganado la belleza de estatua. Por lo demás, nada impide al artista empezar de nuevo y producir o expresar varias veces el mismo carácter, pero con la condición de que halle otros bloques de mármol. La belleza de la forma es, pues, inagotable, puede realizarse indefinidamente en tantas estatuas cuantos sean los bloques capaces de expresarla y los escultores capaces de imprimirla. La belleza del bloque sólo es inagotable mientras no ha recibido todavía una impresión; después, se acabó...

3.° Recapitulación: el *acto*, adquirido al *término* de un devenir, representa, al mismo tiempo que la *terminación* del proceso, la *determinación* del ser que ha empezado a ser, y que también es *finito:* llamarle finito significa que su materia, potencia de ser cualquier cosa, acaba de llegar a la *perfección de la forma*, perdiendo al mismo tiempo su carácter *informe*, indeterminado y, en este sentido, infinito.

Pero, a la inversa, podemos decir que la forma también es *infinita*, en el sentido de que puede *inagotablemente* formar, acabar,

determinar un *número indefinido* de materias; considerada en cuanto caída en *esta* materia concreta, se ha contraído y se ha convertido en un caso *particular*, y quien posee la estatua no puede pretender poseer LA forma: no hay más que UNA forma, entre otras. En lo sucesivo, la forma radica en ella de manera finita, lo que significa que ha caído en la *imperfección de la materia*.

B. *Noción de puro e impuro*

Dios es espíritu, pero infinito; mientras que los ángeles también son espíritus, pero finitos. ¿Queda todo claro así? No, pues Dios y los ángeles son espíritus puros, es decir, sin cuerpo. ¿Puede un espíritu ser infinito y otro finito, siendo los dos espíritus puros? San Buenaventura cree que el solo modo de salvaguardar la trascendencia de Dios respecto a los ángeles, es admitir en los ángeles una «materia espiritual». El espíritu angélico no es, pues, absolutamente puro, y en esto se diferencia de Dios.

Santo Tomás cree que la noción misma de «materia espiritual» es contradictoria, y la rechaza. Pero piensa que la pureza del espíritu angélico no compromete en nada la trascendencia de Dios. En efecto, el privilegio de Dios no es su espiritualidad, sino la pureza absoluta de su actualidad, opuesta a la potencialidad que se encuentra en toda criatura, aun en la criatura angélica. Es decir, solamente Dios es acto puro; toda criatura, incluso el espíritu puro, contiene mezcla de acto y potencia. El espíritu puro creado permanece finito porque en él el espíritu, puro de toda materia, no está puro de toda potencia: él mismo es potencia para actos ulteriores. El espíritu puro increado es infinito porque sin tener ninguna mezcla de potencia posee, a la vez, de la manera más completa e intensa, la perfección espiritual.

Tales fueron los caminos que, históricamente, siguió el pensamiento de santo Tomás: se trataba de negar a los ángeles la misma pureza que a Dios, sin darles la misma impureza que a los cuerpos. La solución hallada por santo Tomás fue la noción, aparentemente sutil, de una potencialidad o potencia que no fuera la materia.

C. *El acto puro es infinito, sólo la potencia le limita*

La controversia con san Buenaventura fue sólo una ocasión. La solución tomista no es en modo alguno una máquina de gue-

rra inventada para la circunstancia: es la aplicación de los más profundos principios de la metafísica del «acto» y la «potencia». A Aristóteles le había faltado la ocasión de explicitarlos.

Estos principios son los siguientes:

1.° El acto es, de suyo, infinito;

2.° El acto sólo es finito cuando entra en composición con alguna potencia receptora, o cuando él mismo está esencialmente ordenado a la recepción de un acto ulterior.

Santo Tomás lo explica claramente: «Omnis actus, alteri inhaerens, terminationem recipit ex eo in quo est: quia quod est in altero est in eo per modum recipientis. Actus igitur nullo exsistens, nullo terminatur: puta, si albedo esset per se subsistens, perfectio albedinis in ea non terminaretur quominus haberet quidquid de perfectione albedinis haberi potest. Deus autem est actus nullo modo in alio exsistens... Relinquitur ergo ipsum esse infinitum» (*C.G.*, I, 43, Amplius). En este texto se ve el empleo del famoso principio: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, en el que se tendrá cuidado de traducir *modus* por «medida», como en el texto de san Agustín citado en la página 46. De ello se deduce que hay una disyunción perfecta entre *actus receptus* o *actus inhaerens*, por una parte, y *actus irreceptus* o *actus in nullo exsistens* o aun *actus per se subsistens* (términos sinónimos todos ellos), por otra parte: «acto no recibido», «acto subsistente», «acto puro», «acto no medido», «no limitado», son la misma cosa.

Así se comprende que un acto pueda ser finito por el solo hecho de estar *ordenado a recibir* un acto ulterior, dicho de otra manera, por el hecho de ser él mismo *potencia* para un acto ulterior. En tal sentido, el mismo acto, ¿sería, *a la vez*, *infinito* en sí mismo por no ser recibido en nada que pudiera limitarle, y *finito* con relación al acto ulterior? Esto es exactamente lo que piensa santo Tomás y es lo que le permite dar la solución definitiva al problema ángeles-Dios, ángeles-cuerpo: los cuerpos son finitos por encima y por debajo, los ángeles son finitos por encima, pero infinitos por debajo, Dios no es finito ni por encima ni por debajo (*S.Th.*, I, 50, 2 ad 4). «Omnis creatura est *finita simpliciter*, in quantum esse eius non est absolute subsistens, sed limitatur ad aliquam naturam cui advenit. Sed nihil prohibet aliquam creaturam esse secundum quid infinitam. Creaturae autem materiales habent infinitatem ex parte materiae, sed finitatem ex parte formae, quae limitatur per materiam in qua recipitur. Substantiae autem immateriales creatae sunt finitae secundum suum esse, sed infinitae secun-

dum quod earum formae non sunt receptae in alio: sicut si diceremus albedinem separatam exsistentem esse infinitam quantum ad rationem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod subiectum; esse tamen eius esse finitum, quia determinatur ad aliquam naturam specialem. Et propter hoc dicitur in libro *De Causis* (propositio 16) quod *intelligentia est finita superius*, in quantum scilicet recipit esse a suo superiori; sed est *infinita inferius*, in quantum non recipitur in aliqua materia.» El ángel es, pues, a la vez, *finito* o *limitado* porque recibe el ser en la *medida* en que *puede*, es decir, en la medida en que es *potencia* con relación a la *perfección* «de ser»; a la vez es *infinito* o *ilimitado* porque la *perfección* que le constituye no es *recibida* en ninguna *potencia*.

Decir, o poner, una perfección, es no negar o sacar nada de ella misma. El ejemplo de la blancura nos ayuda a tener conciencia de esta evidencia: si decimos «blanco», o si colocamos la «blancura» en la realidad, no podemos suponer sin contradecirnos que no es más que una blancura disminuida o limitada. Tanto si es pensada como si es realizada en estado puro, la blancura es total, perfecta, absoluta; si es imperfecta, parcial, limitada, disminuida, la blancura entra en composición con algo distinto de ella misma y, precisamente, con algo que *puede, en cierta medida*, ser blanco.

D. *Solución tomista al problema de lo uno y lo múltiple*

Si una misma perfección se realiza varias veces, es porque en cada una de sus realizaciones entra en composición con un receptor, distinto de ella y capaz de ella, pero según una medida determinada. Así pues, es un tipo, una forma, un acto, que por sí solo sería infinito, pero que al caer en un «antitipo», una materia, una potencia, contrae la condición medida, limitada, de su receptor, y deja de agotar la amplitud total de su ser.

Así: sería *único por derecho* el ser cuyo acto (o perfección o forma) fuese *puro*; dicho con otras palabras, el ser que fuera *simple*; el ser o el acto *subsistente* (= existente en sí); el ser, o el acto, *infinito*.

Por el contrario, es *múltiple por derecho* el ser cuyo acto no es puro. En otras palabras: el ser cuyo acto entra en composición con una potencia receptora; por consiguiente, el ser no subsistente y, por tanto, finito.

Por este camino santo Tomás demuestra lógicamente la unicidad de Dios (si la perfección divina se realizara dos veces, sería

que en uno de los dos dioses, por lo menos, entraría en composición con una cosa distinta de ella, por la que se hallaría «limitada», «finita»), y demuestra también la unicidad de cada ángel. Puede haber varios ángeles, pues cada uno recibe del creador una existencia propia, pero son cada uno de una especie diferente, o mejor, cada uno *es* su especie, en estado puro y subsistente, por lo tanto único: «Si angeli non sunt compositi ex materia et forma..., sequitur quod impossibile sit esse duos angelos eiusdem speciei. Sicut etiam impossibile esset dicere quod essent plures albedines separatae, aut plures humanitates: cum albedines non sint plures nisi secundum quod sunt in pluribus substantiis» (*S.Th.*, I, 50, 4c).

ART. 3. LA CRISIS MODERNA

Hecho notable: esta tesis tomista según la cual la multiplicidad sólo es inteligible en lo finito, y que la finitud sólo es inteligible en composición con «otra cosa», la han comprendido mejor los filósofos modernos clásicos que los de la escuela.

A) Pensadores como Escoto, Occam y Suárez *no han visto* la sólida fundamentación de la tesis ni sus importantes consecuencias.

Según Escoto, la perfección es finita o infinita en virtud de un modo intrínseco a la misma. El acto divino implica un modo infinito; el acto creado implica un modo finito. La referencia a la potencia no interviene para nada en esto. Quinientos años más tarde *Renouvier* rechazará el principio de la unicidad de las formas puras, fundándose expresamente en Escoto (*Opus oxoniense*, I, 8, 3; cf. *La Nouvelle Monadologie*, p. 39).

Occam cae en el extremo contrario: dos individuos jamás realizan la misma perfección. El concepto que formamos de una perfección susceptible de realizarse varias veces, no es más que un signo mental en el cual se termina nuestro conocimiento. En realidad, no hay más que individuos perfectamente heterogéneos.

Suárez está convencido, como Escoto, de que el acto finito es finito por sí mismo, y el acto infinito es infinito por sí mismo. Hace la economía del «modo» escotista; pero es que para él el acto tiene de suyo la limitación que santo Tomás explica por la potencia. La potencia no es más que un acto disminuido.

Los *suaristas* se erigieron en campeones de una ontología resueltamente opuesta al axioma tomista acerca de la infinitud y la unicidad del acto puro.

B) Por el contrario, pensadores modernos como Descartes, Spinoza y Leibniz, que nada tienen de tomistas, *han conservado* o *encontrado de nuevo* la evidencia que domina toda la ontología tomista.

Descartes, al preguntarse por el origen de la noción de «infinito», se da cuenta de que es más simple, más positiva que la de «finito» y, más todavía, anterior a ésta. Ciertamente el ser, la perfección, el infinito de que habla Descartes son sólo ideas nuestras, y Descartes razona a base de estas ideas, pero sus raciocinios dan una luz singular: «No debo imaginar que no concibo el infinito con una verdadera idea, sino solamente por la negación de lo que es finito, de la misma manera que comprendo el reposo y las tinieblas por la negación del movimiento y de la luz: puesto que, al contrario, veo manifiestamente que hay más realidad en la substancia infinita que en la substancia finita, y, por tanto, que en cierta manera tengo antes en mí la noción de lo infinito que la de lo finito, es decir, la noción de Dios antes que la noción de mí mismo. Pues, ¿cómo sería posible que yo pudiese conocer que dudo o que deseo, es decir, que me falta algo y que yo no soy enteramente perfecto, si no tuviese en mí alguna idea de un ser más perfecto que el mío, por comparación del cual conocería los defectos de mi naturaleza? *(III Meditación)*.

N.B. Hay que notar el trastorno que han sufrido las perspectivas tomistas: la idea de ser, según Descartes, no nos pone directamente en presencia del ser real; lo que yo conozco es el contenido de mi idea. No por ello es menos evidente el axioma tomista: en la perfección (aquí, la perfección «ser»), el estado normal y, por lo tanto, primero es la infinitud. La infinitud no es, pues, un modo particular ligado a tal ser, sino que es la consecuencia de la pura posición de la perfección.

Dicho con más claridad, si es posible: «Si concibo el *ser* o *lo que es*, sin pensar si es *finito* o *infinito*, concibo el *ser infinito*» (Carta a Clerselier, 23 de abril de 1649).

La finitud sólo alcanza al ser secundariamente y por accidente: «Per infinitam substantiam intelligo substantiam perfectiones veras et reales actu infinitas et immensas habentem. Quod non est accidens notioni substantiae superadditum, sed ipsa essentia substantiae absolute sumptae nullisque defectibus terminatae; qui defectus, ratione substantiae, accidentia sunt; non autem infinitas vel infinitudo» (ibid.).

Aquí se inicia una reflexión sobre el *carácter negativo* de la fini-

tud: la perfección infinita es «nullis defectibus terminata». Inversamente, la perfección finita es terminada, es decir, implica carencias, negaciones. Pero lo que es primitivo y esencial no es la carencia, sino la realidad cuya carencia se percibe: «Omnis autem defectus et negatio praesupponit eam rem a qua deficit et quam negat» (*Conversación con Burman, Adam y Tannery,* v, p. 153).

N.B. El error de Descartes es querer que la idea de lo infinito sea en nosotros más clara y más primitiva que la de lo finito, so pretexto de que la realidad infinita es más verdadera que la realidad finita, y anterior a ella. Es una anticipación del ontologismo que exige que el orden de nuestras ideas reproduzca el orden de los seres y, en particular, que conozcamos a Dios previamente a todo lo demás. Pero, a pesar de este error que proviene de su teoría del conocimiento, Descartes deja bien sentado que la perfección es de por sí ilimitada.

Spinoza capta también con mucha claridad la relación entre finitud y negación; es válida en cuanto a la perfección «extensión»: «Ergo figura non aliud quam determinatio, et determinatio negatio est» (a Jarig Jelles). Y, de una manera absolutamente general: «...Determinatum, nihil positivi; sed tantum privationem exsistentiae eiusdem naturae, quae determinata concipitur, denotat» (Ep. XXXVI a Hudde). Es más: «Finitum esse, revera (est) ex parte negatio, et infinitum absoluta affirmatio exsistentiae alicuius naturae» (*Ética,* I, Prop. VIII, escol. 1). «En cuanto a este punto, Spinoza hereda las tradiciones concordes de la escolástica y del cartesianismo. El término *infinito* es negativo: es la negación de lo finito. Pero, de hecho, lo infinito, precediendo lógica y realmente a todo límite y toda determinación, es soberanamente positivo: se da con anterioridad a lo finito; es *prius natura,* anterior por su esencia» (A. RIVAUD, *Hist. de la ph.,* t. III, p. 279). Hay que precisar solamente que lo que Spinoza redescubre, no es una escolástica cualquiera, sino precisamente la tomista.

Leibniz también razona a partir de una premisa tomista. De la misma manera que, en el capítulo precedente, le veíamos rechazar todo devenir de la substancia porque la susbstancia, según él, es simple, así ahora le vemos rechazar la multiplicación de una misma substancia, porque la substancia es *simple.* Siendo la mónada fuerza *pura,* como el ángel es forma pura, no podría haber dos mónadas idénticas, así como tampoco pueden existir, según santo Tomás, dos ángeles de la misma especie. La ausencia de composición

conduce a Leibniz a extender a las almas el teorema que santo Tomás aplicaba a los ángeles: «Tomás de Aquino ha observado ya que dos ángeles no pueden ser perfectamente semejantes, y la misma razón vale para las almas» (a Burnett, marzo 1696). La extiende igualmente a todas las substancias: «... No es verdad que dos substancias se parezcan enteramente y sean diferentes *solo numero* (es decir, que presenten una diferencia real que permita contarlas, permaneciendo al mismo tiempo específicamente idénticas), y lo que santo Tomás afirma de los ángeles o inteligencias (quod ibi omne individuum sit species infima) es verdad de todas las substancias» *(Discours de métaphysique,* § 9). Es, pues, a lo que parece, el principio tomista de la infinitud y de la unicidad del acto puro, lo que da todo su valor al principio leibniziano de los «indiscernibles»: «Aunque haya varias cosas de la misma especie, es, sin embargo, verdad que jamás hay dos perfectamente semejantes.» Esta tesis niega la multiplicación de los individuos en una misma especie, y Leibniz se opone con esto a santo Tomás, pero dicha tesis descansa sobre un principio evidente: si un ser es simple, si su forma es pura, este ser es único en su especie, es, por sí solo, un tipo. Y este principio es tomista.

Sin embargo, Leibniz no parece darse cuenta tan claramente como Descartes y Spinoza del carácter *negativo* de la finitud. Kant reflexionó explícitamente acerca de «la introducción del concepto de cantidad negativa en filosofía» (en 1763); pero fue principalmente la filosofía romántica alemana la que erigió en principio explicativo el concepto de «negatividad». Según FICHTE: «Todo lo que es finito es, por su mismo concepto, limitado por su contrario, y una finitud absoluta es un concepto contradictorio» *(Fundamentos de la doctrina de la ciencia,* t. II, § 4); según SCHELLING: «Del cero, que es la ausencia pura y simple, y del cual no se puede decir nada, hay que distinguir con cuidado el cero que resulta de una oposición real entre dos predicados. Cuando dos fuerzas son iguales y directamente opuestas, no ocurre nada; sin embargo, este reposo aparente disimula una actividad llena de amenazas» *(Filosofía de la evidencia).* Pero fue HEGEL quien introdujo definitivamente en la filosofía moderna el concepto de negatividad: «Lo negativo es igualmente positivo, es decir, lo que se contradice no se resuelve en cero, en una nada abstracta, sino esencialmente en la negación de su contenido *particular;* dicho de otra manera, tal negación no es una negación completa, sino negación de la cosa determinada que se disuelve, por lo tanto, es una negación determi-

nada» (*Gran Lógica*, introducción). Es más: «La proposición de Spinoza: "Omnis determinatio negatio est" es de una importancia infinita» (ibid., c. 2). Solamente para los románticos alemanes lo negativo y lo positivo se oponen como dos seres en lucha; la dialéctica hegeliana asegura, además, que se trata de momentos opuestos y sucesivos del pensamiento, el cual es, a su vez, la forma única de lo real.

Quizás fue por miedo a semejante exceso de abstracción por lo que los suaristas protestaron, acusando la tesis tomista sobre la infinitud del acto puro de ser verdadera en abstracto, pero falsa al pasar a la realidad concreta: concebir la perfección en abstracto es concebirla *infinita*; concebirla finita, es negar parcialmente el infinito abstracto que se le concedía en idea; todo esto es evidente, pero permanece de orden conceptual. Si pasamos al orden de las realidades, es ininteligible que una perfección exista con el modo infinito de un concepto, pues el concepto sólo goza de una *infinitud negativa*, lo que significa que *no incluye necesariamente al límite*. Pero nada más: nadie tiene el derecho de pasar, como hacen los tomistas, los cartesianos, los espinozistas, los hegelianos, de la no-inclusión del límite a la inclusión de la ilimitación. La bondad es, de suyo, una perfección infinita; lo concedemos porque esta aseveración significa que, por su concepto, la bondad no incluye ninguna falta de bondad. Pero concluir de ello que la bondad realizada en sí es necesariamente infinita, lo negamos.

La crisis moderna levanta, ante la tesis tomista, dos obstáculos que ésta debe franquear: los filósofos clásicos y románticos *pasan*, poco a poco, *de la posición del acto a la afirmación de la idea*; y, al mismo tiempo, las corrientes escotista y suarista *no quieren* pasar *de la infinitud negativa de la idea a la infinitud positiva del acto*.

ART. 4. REFLEXIÓN CRÍTICA

Ha llegado el momento de considerar de nuevo los análisis tomistas teniendo en cuenta las desviaciones modernas, para evitarlas, y las objeciones recientes, para tener en cuenta los peligros que señalan.

Lo haremos explicando las dos primeras de las «veinticuatro tesis tomistas» aprobadas por la más alta instancia de la enseñanza católica (la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades) como reflejo fiel del pensamiento de santo Tomás de Aquino.

1.ª *tesis tomista.* «Potentia et actus ita dividunt ens ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat.»

Primer paso de la prueba. Hay seres que cambian y hay seres múltiples. Por tanto, hay seres compuestos de potencia y acto.

En efecto, por una parte, el ser cambiante *es determinadamente lo que es,* como exige el principio de identidad; pero, al mismo tiempo, *no es lo que no es,* como exige el principio de contradicción. Y esto de dos maneras: 1.º no es en absoluto todo aquello que ni siquiera puede llegar a ser; 2.º no es ciertas cosas que, sin embargo, puede llegar a ser. La negatividad está, pues, en el corazón del ser que cambia. Pero esta negatividad es algo *real* (y *no* puramente *lógico)* que entra en *composición* (y *no* en pura *oposición)* con la positividad del ser. El ser cambiante está, pues, *compuesto* de un principio que le hace ser determinadamente lo que es, es decir, por un *principio determinante* que convenimos en llamar *acto,* y por otro principio, igualmente real, que lo hace capaz de ser lo que no es: *principio determinable,* que convenimos en llamar *potencia.*

Así, cuando el ser cambia, esto prueba que el principio real que le hace ser él mismo (= ACTO, y en este sentido nadie puede negar la existencia del acto) no es el todo de este ser: cuando mi perro Medor se convierte en un cadáver, prueba con este hecho que *aquello que le hacía ser Medor* no era totalmente Medor..., ya que puede quedar algo cuando Medor ya no existe. Lo que ahora *es* cadáver, antes *era* Medor. El cambio prueba que en el ser cambiante hay algo que es indiferentemente este ser u otro, porque «puede» ser los dos.

Texto resumido: «Omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit: sicut quod movetur de albedine ad nigredinem, manet secundum substantiam» (el hijo de padres negros nace *blanco:* al cabo de algún tiempo se volverá *negro;* pero será siempre *él) (S.Th.,* I, 9, 1*c).*

Y, por otra parte, los seres múltiples, es decir, los que realizan su tipo en varios ejemplares, *son* todos *determinadamente* lo que son y, sin embargo, ninguno *es* los demás. Por lo tanto, uno de ellos, uno solo, puede ser pura, sola y totalmente lo que son todos; pero todos los demás sólo lo son en composición con un principio real, que hace que no se confundan, es decir, ninguno es idéntico al tipo común a todos.

Si suponemos por un solo instante que dos de estos seres que

tienen el mismo tipo son ambos pura y únicamente este tipo, se sigue de ello inmediatamente que ambos se confunden y no son más que uno, puesto que no hay nada que los distinga. Si hay dos camas, es que por lo menos una de ellas no es pura y exclusivamente «cama»: la una puede ser (finjamos admitirlo) la cama-en-sí platónica, la «Camidad» subsistente; pero la otra ciertamente no puede serlo, so pena de confundirse pura y simplemente con la primera, ya que no hay entre ellas ninguna diferencia (cf. PLATÓN, *República*, X, 597*c*).

En una palabra, si UN tipo se realiza en VARIOS seres, es que en ellos el principio real que les da este tipo entra en composición con otro principio igualmente real, pero negativo y receptivo: negativo, ya que excluye de por sí la identidad con los otros, y receptivo porque posee, sin serlo, el tipo de los otros. Si Medor y Azor son dos perros, es porque el perro que es Azor no es el perro que es Medor, de lo contrario serían el mismo perro, y no serían dos. Para que sean dos es necesario que Azor y Medor no sean únicamente perro; es necesario que su ser perro implique, en sí mismo, un ser de no-perro, una real negación de perro, algo que se distingue del perro, y por lo que cada perro se distingue de todos los demás perros que no es. Es manifiesto que esta negación de perro *no excluye absolutamente* el tipo perro; por el contrario, lo recibe; *puede* serlo.

El determinador del tipo es el acto.

El negador relativo y receptor parcial es la potencia.

Texto resumido: «Si nulli eorum deest aliqua perfectio, nec aliqua imperfectio ei admisceatur, quod requiritur ad hoc quod aliquid sit simpliciter perfectum, non erit in quo ab invicem distinguantur» (si la caninidad se agota totalmente en Azor, y nada de lo que es canino está ausente de él, y si todo esto vale igualmente para Medor, no habrá ni en uno ni en otro nada que pueda distinguirlos) (*C.G.*, I, 42, *Praeterea*). (N. B. Hay que notar en este texto el término «imperfectio», formado por el *in* privativo añadido a *perfectio*, sinónimo de acto.)

Dificultad. Si el ser cambiante y el ser múltiple son seres compuestos, sus componentes son ser o no ser. Pero no son ser, porque su composición daría dos seres en lugar de uno. Y tampoco son no-ser, pues el no-ser añadido al no-ser da siempre no-ser.

Respuesta. Nos negamos a tomar como base una noción *a priori* del ser. La experiencia nos enseña que el ser no es simple, puesto que cambia y es múltiple. Nuestra idea excesivamente esquemática debe ceder el paso a la experiencia, y no al revés. Dicho esto, con-

cedemos que los componentes del ser son no-ser, si por ser se entiende *lo que es:* ni el acto ni la potencia son «lo que es». Pero pedimos que se nos conceda que los compuestos del ser son ser en el compuesto que forman: son «aquello por lo cual es» lo que es.

Esta dificultad ha tenido, pues, la ventaja de obligarnos a revisar nuestro concepto espontáneo de ser: en adelante no confundiremos el ser con la «cosa que es», absoluta, aislada, en sí. Acabamos de ver que en el fondo del ser cambiante y múltiple hay unas realidades que no son más que en relación o correlación. El acto y la potencia sólo tienen una realidad recíprocamente relativa, la una a la otra, y las dos al todo que forman. Su realidad está ordenada a existir en correlación. Y su ser sólo es real en esta correlación misma.

En una palabra, *acto y potencia son relaciones*, en un sentido que precisaremos y para las que se reserva el título de «relaciones trascendentales».

Segundo paso de la prueba. Siendo la *potencia* pura relación al acto *(potentia dicitur ad actum...)*, carece —en sí misma y por sí sola— de la determinación completa, de la identidad mínima consigo misma que exige el principio de contradicción. Dicho de otra manera, es «infinita» en el sentido griego: es decir, inacabada, indeterminada, imprecisa; en una palabra, puede serlo todo y no es nada. En conclusión, no se halla jamás aislada. Una pura potencia, como tal, es incapaz de ser.

Por ello la tesis tomista no se formula diciendo: todo lo que es, es o bien potencia o bien acto, o bien un compuesto de los dos...

Tercer paso de la prueba. Supongamos que los hechos, o el razonamiento, nos obligan a afirmar alguna vez que hay un ser que es pura y simplemente inmutable e inmultiplicable; entonces, y sólo entonces, podremos y deberemos decir que este ser es *simple*, y no *compuesto*. Esto significa que el tipo que lo determina a ser lo que es, es en él puro, o simple, o solo. Este ser no es más que lo que es. Aquello que, en los seres cambiantes y múltiples, es acto correlativo de una potencia, es en él acto, ciertamente, pero no correlativo de una potencia. En él la noción de acto equivale a la noción de ser que es. Este ser inmutable e inmultiplicable *es*, de derecho y de hecho, su tipo, *es* su acto. Se podrá decir con razón que es *acto puro*.

No cuesta adivinar que esta noción sólo se puede aplicar absolutamente a Dios, único ser que excluye toda movilidad y toda multiplicidad. Pero se aplica proporcionalmente a los espíritus puros

que excluyen el nacimento y la muerte y la multiplicación de su tipo: son actos puros en su orden; sólo Dios es acto puro en todo orden.

Consecuencia de la tesis. La potencia existe siempre en composición y es siempre receptiva. El acto es o recibido en una potencia, o receptivo de otro acto, del cual él mismo es potencia, o no recibido y no receptivo, es decir, tan indemne de la potencia que debería recibirlo como del acto para el cual él mismo sería potencia.

Sentido exacto de la tesis. Aunque no sean cosas separables, sino principios (o elementos, o factores) correlativos, *no por ello el acto y la potencia dejan de ser realidades* (y no representaciones del espíritu) *realmente distintas.*

En efecto, la distinción existente entre los *conceptos* de acto y potencia prueba que las *realidades que corresponden* a estos conceptos son realmente distintas.

Los hechos que nos impelen a concebir la potencia nos obligan a concebirla como *aquello que excluye de su propio contenido* la determinación constitutiva del acto. No decimos que la potencia excluya al acto, sino que lo excluye *de su propio contenido;* esto significa que concebir la potencia como un acto disminuido o empezado, es concebirla falsamente, es decir, no concebirla. Lo que *puede ser* Medor o su cadáver no es, *por sí mismo,* ni cadáver ni Medor. Lo que *recibe el tipo* de perro, posibilitándole ser Medor o Azor, no es, *por sí mismo,* perro. «No ser, por sí mismo, esto o aquello», es la clase de negación o exclusión que pertenece a la esencia de la potencia: la potencia *puede ser* esto o aquello, pero lo puede *por el otro* principio: el acto. Ahora bien, la exclusión o la negación a la que nos acabamos de referir basta para distinguir realmente lo excluyente de lo excluido, lo negador de lo negado, aquí: la potencia del acto.

Resumiendo, decir que la potencia es lo mismo que el acto es contradecirse, porque es decir que lo que de suyo no es tal se identifica con lo que es de suyo tal, que lo que no es de suyo Medor es de suyo Medor. Si la potencia de Medor que yo hallo en su cadáver fuese idéntica a lo que hace ser Medor, Medor sería inmortal.

En una palabra, lo que no hace más que poder ser Medor, *no es realmente idéntico* a Medor; por lo tanto, *se distingue realmente* de él.

2.ª *tesis tomista.* «Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam quae est capacitas perfectionis. Proinde, in quo ordine

actus est purus, in eodem nonnisi illimitatus et unicus exsistit; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem.»

Planteamiento exacto de la cuestión. Cualquiera que comprenda las nociones de acto y potencia, ve inmediatamente que, si se considera la jerarquía de los seres del universo entero, una perfección mayor significa más acto y menos potencia; y si se considera a los seres de un orden dado, más acto presupone mayor potencia. La luminosidad del sol comparada con la de una vela, la visión del águila comparada con la del topo, ilustran la primera evidencia; pero la distinta excelencia de los hombres en las diferentes artes muestra que no tienen todos la misma capacidad, la misma aptitud...

Pero la cuestión que se discute es si una misma perfección puede, por sí misma, o en sí misma, es decir, sin relación a la potencia, ser realizada más o menos: la vida, el conocimiento, la belleza, la bondad, la gracia, la existencia... ¿son susceptibles de recibir diversas gradaciones, en sí mismas?

Principios de solución. Quien dice gradación, dice más y menos, y, por tanto, limitación. La cuestión planteada se reduce, pues, a lo siguiente: ¿es el acto limitado por sí mismo? Pero con esto se puede caer en un contrasentido: la noción de límite es equívoca; hay la *limitación-frontera* que hace que el tipo hombre no sea el tipo perro, o que la perfección «belleza» no sea la perfección «bondad»; evidentemente, esta limitación-frontera la implica el acto por sí mismo o por su esencia. Existe también la *limitación-medida*, que hace que la bondad de un fruto sea más limitada que la de una madre: aquí sólo se trata de esta clase de limitación, que implica *el más o el menos de la misma perfección.*

Primer paso de la prueba: El acto es de suyo infinito o ilimitado.

El acto real pone una sola determinación. Así pues, cuanto es este acto y en la misma medida en que lo es, pone esta determinación, clara y pura, en su plenitud positiva.

Por el contrario, la limitación real introduce una carencia, una deficiencia, una laguna, una privación, una supresión, una ausencia, un menos. En otros términos, la introducción de la limitación en una perfección no es otra cosa que la penetración de la negatividad en el corazón de lo real.

Es, pues, de toda evidencia que el principio de la limitación es rigurosamente contradictorio al principio de la perfección. Hay entre

el factor de la limitación y el factor de la perfección la misma oposición que entre lo negativo y lo positivo, una oposición contradictoria.

Esto nos permite juzgar la hipótesis de un acto real que fuese él mismo el principio de su propia limitación: supondría que su realidad *fuera* a la vez aquello que lo afirma y aquello que lo niega, que el principio de una presencia fuese, en cuanto tal, el principio de su propia ausencia, bastaría ser tal cosa para serlo menos. La hipótesis se destruye a sí misma.

Dificultad. Pero, Dios creador, ¿no es bastante poderoso para hacer que exista un acto que sea a la vez puro y limitado?

Respuesta. Careciendo de sentido la hipótesis de un acto puro y limitado, afirmar que Dios no puede realizarla no es quitarle la potencia de realizar una cosa, es quitarle el poder de realizar lo irrealizable, o de «hacer la nada».

Objeción suarista. ¿Con qué derecho se atribuye al acto real la infinitud positiva, so pretexto de que la idea que de él nos formamos goza de la infinitud negativa?

Respuesta. La exigencia de infinitud positiva en el acto real no es la consecuencia de la infinitud negativa de la idea que me hago de él; por el contrario, es la exigencia de infinitud positiva en lo real la que me obliga, al pensar el acto, a no ponerle límites. Ejemplo: compruebo que Sócrates es sabio, pero confieso que su sabiduría no carece de límites (Sócrates busca, vacila, se pregunta..., y se puede concebir y realizar una sabiduría mayor que la suya). Así, la idea que tengo de la sabiduría de Sócrates me lleva a presentir lo que sería una sabiduría sin límites, y a reconocer que esta sabiduría sería más realmente sabiduría que la sabiduría limitada de Sócrates.

Concedo, pues, a los suaristas que *la idea que yo me forjo* ahora de la sabiduría no incluye ni excluye límites (es la infinitud negativa). Pero niego que la sabiduría *pueda realizarse* sola y, sin embargo, incluir límites: para ser real, una sabiduría pura debería ser total.

Segundo paso de la prueba: El acto sólo puede ser limitado por la potencia pasiva, y no por la potencia activa sola.

A) *Desconfiemos de las ilusiones de la imaginación.* ¿No se puede imaginar una fuerza tan irresistible que consiga poner una cualidad, una perfección, conteniendo o reduciendo a la vez su intensidad?

Aprovechemos la ocasión para establecer, de una vez por todas, la distinción *acto operativo-acto entitativo*, por una parte; y *potencia activa-potencia pasiva*, por otra:

«Potentia dicitur ab actu» (nadie hubiera pensado en hablar de *potencia* si no hubiera parecido que los diversos actos lo exigían; nadie reconocerá la existencia de una potencia si no comprueba el acto correspondiente: los exámenes se inventaron para proporcionar a los examinandos la ocasión de manifestar por medio de actos la existencia en ellos de ciertas potencias que el título atestigua).

«Actus autem est duplex»:

1.° «scilicet primus, qui est forma» (acto primero = el acto que hace ser tal cosa o tal otra);

2.° «et secundus, qui est operatio» (acto segundo = el acto que se hace cuando se es esto o lo otro. Este acto se sigue *del* precedente y *le* sigue: porque el arquitecto posee *la ciencia* de la arquitectura —acto primero—, puede *estar construyendo* una casa —acto segundo—).

«Et sicut videtur ex communi hominum intellectu, nomen actus primo fuit attributum operationi: sic enim quasi omnes intelligunt actum» (en el lenguaje corriente, acto = operación, es decir, lo que llamaremos «acto segundo»).

«Secundo autem exinde fuit translatum ad formam, in quantum forma est principium operationis, et finis» (una ligera reflexión basta para mostrarnos que antes de la «performance» es necesaria la cualificación; antes de «hacer» hay que «poder hacer» o «saber hacer», pero este poder o este saber son ya «actos»; hay que poseer una cierta «formación» para ejecutar ciertos trabajos...).

«Unde et similiter est duplex potentia»:

1.° «una *activa* cui respondet *actus-qui-est-operatio*» (potencia activa = poder de actuar).

«Et huic primo nomen potentiae videtur fuisse attributum» (en lenguaje corriente, «potencia» designa poder de actuar: pensador potente; industrial potente; Estado potente; potencia militar...).

2.° «Alia est potentia *passiva*, cui respondet *actus-primus-qui-est-forma*» (potencia pasiva = poder de ser).

«Ad quam similiter videtur secundario nomen potentiae devolutum.» (Tenemos, pues, que modificar el sentido trivial y vulgar de la palabra «potencia» cuando hablamos del poder de ser: ya no es una «fuerza que hace», es una «posibilidad de devenir», una «capacidad de ser».)

Dadas estas precisiones, queda claro que la potencia activa sólo

puede hacer ser aquello que puede ser. Por consiguiente, imaginar una potencia activa (o fuerza) empeñándose en comprimir o recortar un acto, es alejar el verdadero problema, que es el siguiente: «¿Con qué condiciones un ser puede llevar en sí mismo limitación?» Una potencia activa, por «fuerte» que se la suponga, sólo puede «hacer ser» una cosa según las condiciones de posibilidad del ser al que se aplica.

B) *Deduzcamos del acto las condiciones de su limitación.*

1.° Ya que por su realidad el acto real excluye positivamente toda limitación, no puede ser limitado más que a condición de entrar en relación con alguna cosa *distinta del acto*. Es preciso, pues, hallar un principio *realmente distinto del acto.*

2.° Pero esta relación no puede concebirse como la relación activa de un ser completo que actúa sobre otro. No puede tratarse más que de la relación estática de dos realidades que se comunican la una con la otra, de manera que las dos juntas forman un solo ser.

3.° En fin, y sobre todo, es necesario que la «otra» realidad, que desempeña la función de factor limitativo o limitador, esté a la vez limitada por sí misma, y sea susceptible de acoger, de recibir, de conservar en sí la realidad del acto. Esta doble propiedad de «receptor» y de «limitador» queda resumida en un solo vocablo: «medida» (o, si se quiere: «mensurador»).

Hallamos asi por via de deducción lo que los hechos ya nos habían impuesto: el ser cuyo acto es limitado o finito, comprende en sí mismo una negatividad real y, valga la expresión, un «negador positivo», es decir, no una nada, sino un factor real de negación parcial y relativa. La realidad positiva de este «negador» aparece en el hecho de recibir el acto, de que el acto realmente se le comunica, y de que, en correspondencia, el acto recibe de él su limitación, en virtud del axioma evidente: «quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur».

C) *Reconozcamos con esta señal la verdadera noción de potencia pasiva.* Quien dice «poder ser», dice «no ser por sí»: es, pues, una realidad distinta del acto, realmente «otra».

Quien dice «poder ser», dice «receptividad del acto»; es, pues, una realidad a la que se puede comunicar el acto, y que es enteramente por sí misma comunicable al acto.

Quien dice «poder ser», incluye necesariamente una correspondencia rigurosa entre lo que será y lo que podía ser, en el sentido de que nunca se será más de lo que se podía, o algo distinto, porque esto equivaldría a ser lo que no se podía ser.

La potencia, y sólo ella, es realmente distinta del acto, interior al ser cuyo acto es limitado, acabada o limitada por sí misma.

N.B. No es ninguna contradicción afirmar que la potencia es terminada o determinada, precisamente en cuanto determinable: no posee ciertamente la determinación que consiste en ser esto o aquello; pero está constituida como aptitud, capacidad y orientación, es decir, con una relación trascendental, no una relación cualquiera, con todos los actos de los que es la posibilidad real, y con ellos solamente.

Tercer paso de la prueba: El acto sólo puede ser multiplicado en la potencia pasiva.

Citemos ejemplos de actos multiplicados: la humanidad en Pedro y Pablo: es dos veces la misma humanidad; la blancura en este lirio y en esta nube; es dos veces la blancura, pero no exactamente la misma...

Nuestra tercera proposición vale en los dos casos: el acto no puede recibir ninguna clase de diferencias, ni diferencias puramente individuales, ni diferencias específicas, mientras se le suponga «realizado en sí mismo».

A) *Imposibilidad de que el acto puro en su orden sea multiplicado.* En efecto, para que sean dos sería necesario que hubiera en uno algo que no se encuentra en el otro. (Se ha convenido en llamar «diferencia» aquello por lo cual el uno difiere del otro.)

Pero, como se los considera puros, para definirlos no hay en ellos más que la perfección.

Y, puesto que es el mismo acto al que se supone multiplicado, todo lo que se halla en uno se halla también en el otro.

Carecen, pues, de diferencia, y no son dos, sino uno.

Recordemos el ejemplo pedagógico de santo Tomás: intentemos realizar dos veces la blancura en estado puro (formar dos blancuras subsistentes). Para que sean realmente diferentes hay que hallar en una alguna cosa que no se dé en la otra. Por lo tanto, una de las dos, por lo menos, no es pura, sino que entra en composición con una diferencia. Aunque pueda parecer que la imaginación desmiente el razonamiento, tengamos en cuenta que para imaginar dos blancuras disponemos de un solo medio, y es el de situarlas una a la derecha y la otra a la izquierda en el espacio imaginario: y es lo que había que demostrar. Ya no pensamos en dos blancuras puras, sino en el complejo «blancura + una porción de espacio».

B) *El acto puede multiplicarse según la medida de su recepción*

en las potencias. Reflexionemos sobre el ejemplo: la humanidad está en Pedro y en Pablo; en éste, rubia y alta; en aquél, morena y baja. Es imposible que la humanidad de Pedro sea alta y la de Pablo baja. De ser así, no poseerían la misma humanidad, sino una humanidad diferente. Si la humanidad puede ser distinta en Pedro y en Pablo sin diferir en cuanto humanidad, es porque en cada uno de ellos hay un «receptor-negador» que hace «posible» el tipo humano, pero «puede» realizar también otras determinaciones secundarias; y que rechaza tanto el ser identificado con el hombre en sí, como con la «rubiez» o la negrura. Designamos confusamente a este receptor-negador cuando decimos: este hombre es alto y rubio...

Formulemos en abstracto estas evidencias:

Cuando se multiplica el acto, le sobrevienen diferencias.

Pero las diferencias que sobrevienen al acto por el hecho de su multiplicación, no pueden sobrevenirle directamente, pues de ser así la conexión de sus diferencias con el acto sería exigida por el acto mismo, que las poseería siempre todas, a menos que fuese radicalmente distinto en cada caso.

N.B. Esta imposibilidad había sido reconocida por Platón: en el mundo inteligible, las ideas (formas puras) no tienen determinación alguna individual: el hombre en sí no es más que hombre, no es ni alto, ni bajo, etc. La humanidad subsistente sólo «puede» ser humanidad, por lo cual sólo hay una.

Esta imposibilidad se funda también inmediatamente en el principio de contradicción: es una contradicción imaginar lo idéntico diversificado por sí mismo. No basta que lo blanco sea blanco, para que se dé este blanco y aquel blanco. No basta que la humanidad sea la humanidad, para que haya blancos, negros, pieles rojas, amarillos...

Así pues, las diferencias sólo pueden sobrevenir al acto por medio de un tercer término, que reciba a la vez: 1.° este acto, y 2.° las diferencias.

Por consiguiente, basta que compruebe en varias realidades distintas la presencia de la misma cualidad o del mismo tipo, para poder decir que, en estas realidades, la cualidad o el tipo no están en estado puro, o simple, o solitario, sino en composición.

CONCLUSIÓN-RESUMEN DEL CAPÍTULO. Comprendemos ahora en su sentido más profundo la oposición entre el ser y el tener.

Ciertos seres TIENEN su determinación propia, es decir, la reciben en un «negador-receptor» que los constituye y que mide la «parte»

de esta determinación que les corresponde. Estos seres son, pues, compuestos. La determinación o perfección no subsiste en ellos. Y es finita porque es participada.

Otros seres, por el contrario, SON su propia perfección; es decir, no hay en ellos ningún negador que rechace la más pequeña parte de esta perfección, ni ningún receptor que limite la parte que les corresponde. Estos seres son, pues, simples. Su perfección subsiste en sí misma. Es infinita porque no es ni participada ni multiplicable.

Los primeros son actos puros, los segundos están compuestos de acto y potencia. Ninguno es potencia pura.

CAPÍTULO III

ESTRUCTURA DE LOS EXISTENTES FINITOS

El mundo en el cual estamos inmersos y que nos abruma con la incesante desaparición y la incesante renovación de los seres que lo componen, así como por la inmensa multitud de seres que lo constituyen, nos ofrece a cada instante el espectáculo y el don más prodigioso, que, con todo, es el que menos llama la atención.

Estamos tan habituados a él, que nos parece natural. Apenas si de vez en cuando la pérdida de un ser nos advierte que este don está amenazado. Entonces nos damos cuenta, por poco tiempo, de que en este espectáculo no sólo somos espectadores, sino también actores, y de este don no somos solamente los testigos, sino también los beneficiarios. Entonces empezamos a prestar atención a la riqueza más incalculable, a la dignidad más sagrada, al valor más deseable, que se resume en estas dos palabras: «Nosotros somos», o mejor: «Nosotros existimos».

La existencia no es, pues, solamente un *verbo* cómodo para relacionar los atributos con sus sujetos.

No es solamente un *hecho*, interesante o enojoso, según los acontecimientos que permite.

No es solamente una *cualidad* que sirve para dar color a las cosas o embellecerlas. Ni sólo una *acción* en la que participemos.

Es la *realidad* más profunda, más íntima, más concreta de cada uno de nosotros y de todo lo que nos rodea.

Y, sin embargo, en todo lo que nos es dado, la existencia está quebrada, vaciada, roída por una nada que le es esencial.

Tal es la estructura de lo finito.

ART. 1. GÉNESIS HISTÓRICA

Parménides parece haber sido el primero en darse cuenta explícitamente de la existencia. Diga lo que diga Étienne Gilson, la diferencia entre Parménides y los jónicos parece residir en lo siguiente: los jónicos se habían interesado por la naturaleza fundamental, que lo produce todo y en la que todo se reabsorbe. Parménides no se preocupó de hacer representar al ser (ὄν) el papel que sus predecesores confiaban al agua, o al aire... Vio que el agua, el aire, el fuego o lo indeterminado tienen esto de común: todos «son»; todo «es», todo conjuga el verbo «existir» (εἶναι).

Concluye inmediatamente que entre esta y aquella naturaleza no puede haber ninguna diferencia, y que sólo en apariencia son dos naturalezas, son «tal» naturaleza. En verdad, no son más que ser, ya que es por el ser por lo que se parecen, y solamente podrían diferenciarse por el no-ser, que no es nada: asi pues, no les queda otra alternativa que no diferenciarse.

Se ve el dilema: para que dos seres sean diferentes, tienen que tener una diferencia. Esta diferencia es, o bien ser, o bien no-ser. Si la diferencia es ser, hay contradicción: lo mismo no puede al mismo tiempo hacer que dos cosas se diferencien y se parezcan. Si la diferencia es no-ser, no hay diferencia.

Platón hereda de Parménides la idea de que el ser es puro y, por lo tanto, solitario. Lo que es múltiple, no siendo solitario, no es puro y no es verdaderamente. Sin embargo, Platón admite varias «formas»: para cada forma, existir es ser lo que es; una forma suprema (la forma del bien) existe por sí misma y hace existir a las demás *(República,* IV). Pero ¿con qué condición es concebible la existencia de varias formas? Es preciso que cada una *no sea el ser* de las otras; ¿el no ser constituye, pues, su diferencia? Sí, a condición de presentarse bajo la forma de lo otro *(Sofista)*. Sin embargo, Platón acabó admitiendo, en lugar del género «otro» circulando entre géneros, la multiplicidad de los «distintos del uno» *(Parménides)*, compuestos cada uno de «uno» y de «infinito» (o: límite e ilimitación) *(Filebo)*. Solamente la forma del «uno» escapa a toda determinación, a toda limitación de esencia.

Aristóteles es el primero en hablar claramente de la esencia y la existencia. Y lo que en su *Metafísica* busca, es la fuente de la existencia. Cree que la fuente inmediata de la existencia es la forma, de manera que no hay diferencia entre «hombre» y «ser hombre» (cf. IV, 1003*b* 27). Sin embargo, «lo que es un hombre y el hecho de existir un hombre son dos cosas distintas» *(Anal. post.*, II, 92 *b* 10). Así Aristóteles busca el principio supremo del que depende el ser del cielo y de toda la naturaleza; es el mismo del que depende, según demuestra, todo el movimiento del cielo y de la naturaleza: el acto puro, pensamiento del pensamiento.

Al volver a Platón, los neoplatónicos, sirviéndose de las nociones aristotélicas de esencia y existencia, empezaron a distinguirlas realmente. Proclo ve, fuera del «uno», la distinción de esencia y existencia como el estigma de la multiplicidad inevitable en todo aquello que, siendo distinto del «uno», procede del «uno». Plotino, al describir la procesión de los seres, muestra que la naturaleza es el trono desde el cual reina el Dios supremo, precedido de los dignatarios por orden creciente de importancia. La diferencia entre el Dios supremo y la naturaleza, dios universal, es que sólo Aquél es el «uno» verdadero. «La esencia, nacida del "uno", es "forma", y no se puede decir que el "uno" engendre otra cosa que una "forma". Pero no se trata de una forma determinada, sino que es la forma universal, que no deja fuera de ella ninguna otra forma. Es, pues, necesario que el uno carezca de forma. Careciendo de forma, no es esencia, pues es necesario que la esencia sea "este algo" y, por lo tanto, un ser determinado... Ya que no es ninguna (de las cosas que contiene el ser engendrado), solamente se puede afirmar que está más allá de ellas. Pero estas cosas son los seres y el ser: está, pues, más allá del ser. Afirmar que está más allá del ser, no es decir que sea esto o aquello (puesto que no se afirma nada de él), no es decir su nombre, es afirmar solamente que no es esto o aquello» *(Enéada*, V). En el «uno» son abolidas todas las dualidades: la de la esencia y la existencia, la de la inteligencia y lo inteligible.

La filosofía pagana, en su especulación sobre el ser, llega, pues, a la siguiente conclusión: que la primera diferencia, en el ser, es la que separa el «principio» de todo lo que de él procede. Sólo el «principio» es perfectamente simple y, por lo tanto, uno y único. Todo lo demás es múltiple y, por lo tanto, compuesto.

La revelación judeo-cristiana lo aclaró todo con la definición de Dios, en Éxodo 3, 14. Este texto parece haber sido compren-

Y, sin embargo, en todo lo que nos es dado, la existencia está quebrada, vaciada, roída por una nada que le es esencial.

Tal es la estructura de lo finito.

ART. 1. GÉNESIS HISTÓRICA

Parménides parece haber sido el primero en darse cuenta explícitamente de la existencia. Diga lo que diga Étienne Gilson, la diferencia entre Parménides y los jónicos parece residir en lo siguiente: los jónicos se habían interesado por la naturaleza fundamental, que lo produce todo y en la que todo se reabsorbe. Parménides no se preocupó de hacer representar al ser (ὄν) el papel que sus predecesores confiaban al agua, o al aire... Vio que el agua, el aire, el fuego o lo indeterminado tienen esto de común: todos «son»; todo «es», todo conjuga el verbo «existir» (εἶναι).

Concluye inmediatamente que entre esta y aquella naturaleza no puede haber ninguna diferencia, y que sólo en apariencia son dos naturalezas, son «tal» naturaleza. En verdad, no son más que ser, ya que es por el ser por lo que se parecen, y solamente podrían diferenciarse por el no-ser, que no es nada: así pues, no les queda otra alternativa que no diferenciarse.

Se ve el dilema: para que dos seres sean diferentes, tienen que tener una diferencia. Esta diferencia es, o bien ser, o bien no-ser. Si la diferencia es ser, hay contradicción: lo mismo no puede al mismo tiempo hacer que dos cosas se diferencien y se parezcan. Si la diferencia es no-ser, no hay diferencia.

Platón hereda de Parménides la idea de que el ser es puro y, por lo tanto, solitario. Lo que es múltiple, no siendo solitario, no es puro y no es verdaderamente. Sin embargo, Platón admite varias «formas»: para cada forma, existir es ser lo que es; una forma suprema (la forma del bien) existe por sí misma y hace existir a las demás (*República*, IV). Pero ¿con qué condición es concebible la existencia de varias formas? Es preciso que cada una *no sea el ser* de las otras; ¿el no ser constituye, pues, su diferencia? Sí, a condición de presentarse bajo la forma de lo otro (*Sofista*). Sin embargo, Platón acabó admitiendo, en lugar del género «otro» circulando entre géneros, la multiplicidad de los «distintos del uno» (*Parménides*), compuestos cada uno de «uno» y de «infinito» (o: límite e ilimitación) (*Filebo*). Solamente la forma del «uno» escapa a toda determinación, a toda limitación de esencia.

Aristóteles es el primero en hablar claramente de la esencia y la existencia. Y lo que en su *Metafísica* busca, es la fuente de la existencia. Cree que la fuente inmediata de la existencia es la forma, de manera que no hay diferencia entre «hombre» y «ser hombre» (cf. IV, 1003*b* 27). Sin embargo, «lo que es un hombre y el hecho de existir un hombre son dos cosas distintas» (*Anal. post.*, II, 92 *b* 10). Así Aristóteles busca el principio supremo del que depende el ser del cielo y de toda la naturaleza; es el mismo del que depende, según demuestra, todo el movimiento del cielo y de la naturaleza: el acto puro, pensamiento del pensamiento.

Al volver a Platón, los neoplatónicos, sirviéndose de las nociones aristotélicas de esencia y existencia, empezaron a distinguirlas realmente. Proclo ve, fuera del «uno», la distinción de esencia y existencia como el estigma de la multiplicidad inevitable en todo aquello que, siendo distinto del «uno», procede del «uno». Plotino, al describir la procesión de los seres, muestra que la naturaleza es el trono desde el cual reina el Dios supremo, precedido de los dignatarios por orden creciente de importancia. La diferencia entre el Dios supremo y la naturaleza, dios universal, es que sólo Aquél es el «uno» verdadero. «La esencia, nacida del "uno", es "forma", y no se puede decir que el "uno" engendre otra cosa que una "forma". Pero no se trata de una forma determinada, sino que es la forma universal, que no deja fuera de ella ninguna otra forma. Es, pues, necesario que el uno carezca de forma. Careciendo de forma, no es esencia, pues es necesario que la esencia sea "este algo" y, por lo tanto, un ser determinado... Ya que no es ninguna (de las cosas que contiene el ser engendrado), solamente se puede afirmar que está más allá de ellas. Pero estas cosas son los seres y el ser; está, pues, más allá del ser. Afirmar que está más allá del ser, no es decir que sea esto o aquello (puesto que no se afirma nada de él), no es decir su nombre, es afirmar solamente que no es esto o aquello» (*Enéada*, V). En el «uno» son abolidas todas las dualidades: la de la esencia y la existencia, la de la inteligencia y lo inteligible.

La filosofía pagana, en su especulación sobre el ser, llega, pues, a la siguiente conclusión: que la primera diferencia, en el ser, es la que separa el «principio» de todo lo que de él procede. Sólo el «principio» es perfectamente simple y, por lo tanto, uno y único. Todo lo demás es múltiple y, por lo tanto, compuesto.

La revelación judeo-cristiana lo aclaró todo con la definición de Dios, en Éxodo 3, 14. Este texto parece haber sido compren-

dido siempre como la proclamación solemne de que el nombre propio e incomunicable de Dios es el ser mismo: «Yo soy» o «Él es». El encuentro, en este punto, de la traducción de los Setenta y del vocabulario filosófico griego, parece haber sido decisivo: Los padres griegos y todos los escritores eclesiásticos conocedores de la filosofía griega, repiten unánimemente que lo propio de Dios es ser el ser mismo, mientras que todas las demás cosas sólo poseen un ser recibido de Dios. San Agustín ve en esto sobre todo la afirmación de la inmutabilidad divina. Mas, por otra parte, adivina que Dios «es» todas las perfecciones que las criaturas pueden tener: «Deo autem hoc est esse, quod est fortem esse, aut iustum esse, aut sapientem esse» *(Trinit.*, 6, 4, 6); las criaturas, por el contrario: «Nihil enim horum est quod habet» *(Civ. Dei*, II, 10).

Así pues, la gran división del ser a la que llegan la especulación pagana y la revelación cristiana es la siguiente: *totalidad del ser* en el primer principio (este hecho le coloca *por encima del ser* del que tenemos experiencia); *parcialidad del ser* que se ofrece a nuestra experiencia. O dicho en otros términos que significan, sin embargo, lo mismo: *simplicidad del ser* en el primer principio; *composición del ser* en los seres de este mundo. Pero ¿qué cosa puede compartir el ser, coger *una parte* del ser, *asociarse* al ser para *componerlo* o *entrar en composición* con él?

Considerándose heredero a la vez de Platón y Aristóteles, Boecio distinguió el *esse* y el *quod est*. «Omne esse ex forma est... Sed divina substantia sine materia forma est, atque ideo unum est et id quod est. Reliqua enim non sunt id quod sunt: unumquodque enim habet esse suum ex his ex quibus est, id est ex partibus suis...» *(De Trinitate*, 2). Boecio distingue, pues, el *esse* y el *quod est*. Pero el *esse* se reduce a la forma. El *quod est* se reduce a la unión de los componentes. No se ve aún con qué elemento distinto de él el ser *(quo est)* podría entrar en composición...

Fueron los teólogos musulmanes quienes, atraídos por el problema de la contingencia, formularon aquello que se añade a la existencia para limitarla, compartirla y entrar en composición con ella, en los seres contingentes: Al Farabi identifica la existencia con la individualidad y las distingue de la esencia, de la que no son más que un accidente. Avicena opone el Creador, primer principio, a las criaturas, porque sólo él es el «Necesse esse», los otros son «possibilia esse et non esse». Solamente en Dios no hay una esencia capaz de existir; en las criaturas la esencia es

sólo posible: en ellas, la existencia se añade como un accidente que la perfecciona. Averroes protestó contra la reducción de la existencia al plano de los accidentes: la existencia es atribuida a la cosa en el orden lógico; en el orden real forma parte de la cosa, y una esencia sólo es ella misma si es real.

Parece que fue Guillermo de Auvernia, obispo de París, quien enunció en las escuelas medievales la distinción entre esencia y existencia. Mientras la escuela franciscana, que continuaba apoyándose exclusivamente en san Agustín, rechazaba esta distinción, Guillermo de Auvernia se atrevía a propagarla, haciendo confluir las dos corrientes del peripatetismo, la latina (Boecio) y la árabe (Avicena). Pero ni él ni sus discípulos llegaron a formular claramente la originalidad de la existencia con relación a todo el orden de las esencias.

ART. 2. FORMULACIÓN DOCTRINAL

Durante largo tiempo se discutió si santo Tomás había admitido formalmente que la distinción entre la esencia y la existencia es, en las criaturas, una distinción real. Desde que monseñor Grabmann se inclinó por esta certidumbre histórica, han cesado las discusiones de los historiadores.

Al principio de su carrera, santo TOMÁS ya afirma esta distinción: «In creatura differt essentia rei et esse suum» (*I Sent.*, 2, 1, 4 ad 1um).

1. Se sirve de esta distinción para establecer la *trascendencia* del primer principio con relación a los seres de nuestra experiencia: «...Ex verbis Avicennae:... cum in omni quod est, sit considerare quidditatem suam, per quam subsistit in natura determinata, et esse suum per quod dicitur de ea quod est in actu, hoc nomen *res* imponitur rei a quidditate sua..., hoc nomen *qui est*, vel *ens* imponitur ab ipso actu essendi. Cum autem ita sit quod in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua, et non ab actu essendi... In Deo autem, ipsum esse suum est sua quidditas, et ideo nomen quod sumitur ab esse proprie nominat eum et est proprium nomen eius» (*I Sent.*, 8, 1, 1). Se observará la equivalencia entre «esencia» «quiddidad», *res* = lo que la cosa es.

2. Establece la distinción de esencia y existencia sobre la concepción aviceniana de *possibile esse et non esse*, lo que le lleva

a reconocer en el binomio «esencia-existencia» un caso particular, imprevisto por Aristóteles, del binomio *potencia-acto:* «Potest etiam dici *quo est* (expresión de Boecio transformada) ipse actus essendi, sicut "quo curritur" est ipse actus currendi... Et quia omne quod non habet aliquid a se est *possibile* (expresión de Avicena) respectu illius, huiusmodi quidditas erit *possibile* respectu illius *esse*... et ita in tali quidditate invenietur potentia et actus, secundum quod ipsa quidditas est possibilis, et esse suum est actus eius» *(I Sent.*, 8, 5, 2; cf. *Quodlibet* IX, art. 6).

3. La composición de esencia y existencia basta para asegurar la trascendencia del acto puro con relación a los *espíritus puros* que son los ángeles: «Actus et potentia sunt communiora quam materia et forma: et ideo, in Angelis, etsi non inveniatur compositio materiae et formae, potest tamen in eis inveniri potentia et actus... Essentia autem Angeli secundum suam naturam est incorruptibilis: et ideo non est in eo compositio formae et materiae. Sed quia Angelus non habet esse a se ipso, ideo se habet in potentia ad esse quod accipit a Deo, et sic *esse* a Deo acceptum comparatur ad essentiam eius simplicem ut actus ad potentiam» *(In Boetii de Trinitate,* 5, 4 ad 4um). (N.B. Normalmente se traducirá *comparari ad* no por «ser comparado a», sino por «referirse a».)

4. La composición de esencia y existencia da también un sentido exacto a la *participación* en virtud de la cual las criaturas tienen parte en el ser de Dios creador: «Ostensum est... quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum; sicut si albedo esset subsistens non potest esse nisi una, cum albedines recipientur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participent esse» *(S.Th.*, I, 44, 1). «Solus enim Deus est suum esse: in omnibus autem aliis, differt essentia rei et esse eius. Et ex hoc manifestum est quod solus Deus est ens per suam essentiam; omnia vero alia sunt entia per participationem» (ibid., 61, 1*c)*.

5. Pero todos estos logros (trascendencia del primer principio, incluso con relación a los ángeles, debida a que la esencia creada es potencia de la existencia creada, que sólo es participada, mientras que la del creador es no participada y, por lo tanto, sin medida, por consiguiente, infinita y única) sólo quedarán asegurados si se ve, con santo Tomás, que la existencia no es un concepto de orden lógico, ni una realidad de orden esencial, sino la realidad misma de toda realidad, el acto más concreto de toda actualidad:

a) *La existencia no es de orden lógico.* En primer lugar, *no es la «cópula»* de la proposición afirmativa: «Esse dupliciter dicitur... *Uno modo* secundum quod est copula verbalis significans compositionem cuiuslibet enuntiationis quam anima facit: unde hoc *esse* non est aliquid in rerum natura sed tantum in actu animae componentis et dividentis; et sic esse attribuitur omni ei de quo potest propositio formari, sive sit ens, sive privatio entis: dicimus enim caecitatem esse.» Por el contrario, es una realidad extra-mental: «*Alio modo* "esse" dicitur actus entis in quantum est ens, id est quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura; et sic "esse" non attribuitur nisi rebus ipsis» *(Quodlibet,* 9, art. 3*c).*

Por consiguiente, no es la *noción abstracta y general* de ser: santo Tomás prevé esta objeción: si en Dios la esencia no se distingue de la existencia, entonces Dios es el ser mismo, es decir, el ser sin ningún añadido *(ens sine additione).* Pero el ser sin adición es el ser en general, que se atribuye a todo: «Esse cui nulla fit additio est esse commune quod de omnibus praedicatur. Sequitur ergo quod Deus sit ens commune, praedicabile de omnibus.» Responde: hay que distinguir el ser para el cual es esencial que no se le añada nada, del ser al cual no es esencial que se le añada esto o aquello: así la *noción abstracta* de animal *no exige que se le añada* esta o aquella diferencia, mientras que el *animal real exige que no se le añadan más* diferencias. Dios es el ser sin añadido en este último sentido, pero no en el primero: no es la noción común de ser a la cual no es esencial añadir esto o aquello; es la realidad del ser que excluye toda adición de diferencias (I, 3, 4 ad 1um).

b) La existencia *no es de orden esencial,* como lo sería si fuese un accidente añadido a la esencia. Sobre este punto santo Tomás es consciente de su oposición con Avicena: «Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae» *(In Metaph.,* libro IV, lección 2, Cathala, n.° 558). Santo Tomás percibe la imprecisión de que adolece todavía su modo de expresarse: ¿en qué sentido la existencia es «constituida» por los elementos esenciales?

c) Ella es su realidad misma, el acto mismo, el más íntimo y el más concreto. A quien pudiera aún objetarle la imperfección de un Dios identificado con el ser mismo, santo Tomás contesta: «Dicendum quod ipsum esse est perfectissimum omnium. Compa-

ratur enim ad omnia ut actus: nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est. Unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum.» (Con esta opinión se aparta de Aristóteles, para quien es la forma la que da el ser: *forma dat esse rei.)* «Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens: cum enim dico esse hominis vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse» (I, 4, 1 ad 3um). El caballo es el que existe y no la existencia la que se caballiza. Y el hecho de existir no carece de importancia para el caballo: es aquello sin lo cual el caballo no sería nada, por caballo que fuera.

Tenemos así una doctrina rigurosa y fecunda:

Potencia de existir, la esencia creada sólo posee el acto de existir *por participación en el acto* del Creador. Aunque carezca de *toda potencialidad de orden material,* la esencia espiritual creada es en sí misma *potencia para el acto de existir.* Pero el *acto de existir,* puro y, por tanto, infinito, y único en el Creador, en composición con su potencia receptora, por lo tanto finito y multiplicable en la criatura, *no es una noción* aprehensible por la lógica, *ni una esencia* añadida a otra esencia: radica en el seno mismo de la esencia, es *aquel elemento no esencial que hace reales todas las esencias.* El elemento más común, en cierto sentido, ya que todo participa de él, pero al mismo tiempo el elemento más propio de cada uno, el más íntimo, más secreto, más concreto.

Así se aplica al acto de existir la tesis tomista de la unicidad y de la infinitud del acto puro.

ART. 3. LA CRISIS MODERNA

A. *Supervivencia de la tesis tomista*

Mientras que Escoto, Occam y luego Suárez niegan la distinción real de esencia y existencia, como habían negado la infinitud del acto puro, y por la misma razón, en la filosofía clásica inaugurada por Descartes sobrevive la tesis tomista; pero las tesis epistemológicas de Descartes desvían esta doctrina hacia el monismo de la substancia y el panteísmo de Spinoza.

Descartes. «Para que pueda concebir un ser finito es necesario que recorte algo de la noción general del ser.» Pues (hemos citado ya este texto) «por el hecho de concebir el *ser* o *lo que es,* sin pen-

sar si es finito o infinito, concibo el ser infinito» (Carta a Clerselier, 23 de abril de 1649). Descartes parte, pues, de la idea y llega a lo real: el contenido del concepto *(conceptus obiectivus)* permite afirmar las propiedades de lo real. «In omnis rei idea sive conceptu continetur exsistentia, quia nihil possumus concipere nisi sub ratione exsistentis; nempe continetur exsistentia possibilis sive contingens in conceptu rei limitatae, sed necessaria et perfecta in conceptu entis summe perfecti» (A y T., VII, p. 166, Ax. X.). Por esto en la V Meditación deduce la existencia de Dios del solo hecho de que «conozco clara y distintamente que una existencia actual y eterna pertenece a su naturaleza».

Fénelon. «Quien dice el ser sin restricción dice el infinito, y es inútil decir el infinito cuando no se añade ninguna diferencia al género universal, para restringirlo a una especie o a un género inferior» (y cita Éxodo 3, 14). También aquí se observa que, de lo que se trata, es de la idea genérica: ¿Acaso sería Dios la idea del ser?

Malebranche. Se apoya en la realidad objetiva presente a nuestro espíritu cuando hablamos del infinito. Intenta descubrir cómo puede estarnos presente. Y responde, no ya como Descartes por la acción del infinito sobre nosotros, sino por la presencia del infinito en nosotros; es la exacta correspondencia del *Cogito, ergo sum*. De la misma manera que «para pensar es necesario existir», así «para pensar a Dios es necesario que exista». Es una de las posibles conclusiones del cartesianismo. La otra es el spinozismo.

Spinoza. Para justificar la existencia quiere hallar una existencia necesaria. Pero la existencia no corresponde necesariamente a ninguna substancia concebida aparte. Pues el «pensamiento» y la «extensión», las dos substancias cartesianas, puesto que no agotan el ser, no implican la existencia en su esencia. «Rerum a Deo productarum essentia non involvit exsistentiam» *(Ethica*, I, prop. 24). Solamente el ser absolutamente infinito es por sí. Y, según explica Brunschvicg, «la infinitud es aún el ser extenso considerado simplemente como ser»; Dios existe y es causa de sí: «Per causam sui intelligo id cuius essentia involvit exsistentiam; sive id cuius natura non potest concipi nisi exsistens» *(Ethica*, I, def. 1). Pero desde este punto de vista todas las esencias reales o posibles no son más que atributos del único ser por sí. Es el panteísmo. Era inevitable si se admitía que la idea de ser contenía la existencia, que el género supremo de ser implicaba la existencia necesaria, al concebirlo sin restricción. Es lógico el paso del «esen-

cialismo», que reduce la existencia a la idea de ser, al panteísmo, que incluye todas las esencias en Dios.

B. *Permanencia de la tesis cartesiana*

Pocas personas pueden ser, en serio, panteístas. Era, pues, necesario volver a Descartes para evitar el panteísmo. Pero, a lo que en realidad volvió Christian Wolff, cuyo manual de ontología inició a Kant en su dogmatismo precrítico, fue, más allá de Descartes, a una cierta escolástica. Wolff volvió a Suárez, en quien se inspiraron ya los maestros de Descartes, y fundó una ontología «esencialista» muy consciente. Según él, «ens dicitur quod exsistere potest, consequenter: cui exsistentia non repugnat»; la definición del ser por lo posible nos coloca en los antípodas de santo Tomás, para quien el ser se decía a partir del acto de existir. Y, más adelante, dice: «Hinc exsistentiam definio per complementum possibilitatis», fórmula que parece estar situada a medio camino entre Avicena, que convertía la existencia en un accidente de la esencia, y santo Tomás, que hacía de ella el acto más íntimo.

Vino luego Hume, quien mostró la imposibilidad de pasar de la posición de una esencia a la posición de otra; en una palabra, la ininteligibilidad de la causa. Kant, hasta entonces gran admirador de Wolff, «el mayor de los filósofos dogmáticos», se despertó de su «sueño dogmático». La existencia no se deduce de la esencia por vía conceptual. «¿Cómo comprender que, por el hecho de que alguna cosa es, otra cosa sea?» «¿Cómo comprender que, porque Dios piensa el mundo, el mundo es?» «¿Cómo, porque yo pienso el ser del mundo, debería yo también pensar el ser de Dios?» «¿Cómo de la idea que tengo del Ser perfecto e infinito, puedo deducir la existencia de Dios?» Kant ya no lo ve, después de haber leído a Hume. Se ve obligado a confesar que todo lo que conocemos es sólo fenómeno o apariencia, y que la realidad que aparece, condición indispensable de toda aparición, es en sí misma incognoscible. Kant no quiere que se le llame idealista, porque reconoce la existencia de las cosas en sí, aunque nadie pueda conocerlas. El pensamiento se mueve en un universo de esencias que él mismo «forma», pero forma estimulado por una realidad incognoscible que existe.

Por este camino se llega de nuevo a Descartes. La distinción del ser en dos substancias («substancia pensante» y «substancia extensa») va a producir nuevas consecuencias; el ser total queda

escindido en dos regiones que tienen cada una su modo específico e incomunicable de ser: por un lado, el en-sí que es incognoscible, impermeable al espíritu y del que solamente puede afirmarse una cosa: es lo que es; por otro, el «yo» o el «pensamiento», cognoscible sólo por la conciencia, que es siempre conciencia-de-sí, para-sí. Esta dicotomía toma en Hegel el aspecto «naturaleza-espíritu», en Bergson el de «materia-impulso vital», en Sartre el de «en-sí para-sí»; y obligará a los pensadores contemporáneos a admitir que *las cosas* sólo tienen el ser, determinado por una esencia, mientras que la *realidad humana* tiene, ella solamente, la existencia, idéntica a la libertad, a la que ninguna esencia precede o determina.

C. *Introducción de la negatividad*

El hegelianismo es la promoción de la *negatividad* a la dignidad de factor explicativo y de motor universal. Para comprenderlo hay que recordar que el romanticismo alemán aprehende la realidad sólo como *devenir*, e incluso como devenir *vital*, pero afirma que este devenir es de naturaleza *racional*. El fondo de la realidad es, pues, Espíritu universal. El problema consiste entonces en mostrar cómo de la unidad viva del Espíritu puede salir la multiplicidad caduca de las cosas. La llave del sistema es, según parece, la idea de negación. El Espíritu absoluto se niega en su otro, que es la *naturaleza*. Después niega su negación y se recupera a lo largo de la *historia*: es el *trabajo* del *espíritu humano*. Naturaleza e historia son, pues, los dos *momentos* del devenir universal. La naturaleza niega el Espíritu absoluto, el espíritu humano niega la naturaleza. Y esta negación es, en el primer caso, el fondo de la naturaleza, y en el segundo, el fondo de nuestro espíritu. El pensamiento es pensamiento del ser. Pero el ser, que es indeterminado, es ausencia de determinación, por lo tanto, es idéntico a la nada o no-ser. La unidad de estos contradictorios es el devenir, primera síntesis de la dialéctica, y la dialéctica no es otra cosa que el movimiento racional de lo real, tal como es reflejado por nuestro espíritu. Por tanto, la negación nos viene impuesta, no solamente por un artificio de método, sino por la fidelidad a lo real. La negación es el mismo hombre en cuanto espíritu. «Yo soy el Espíritu que siempre niega», dice Mefistófeles a Fausto. La espiritualidad es la negatividad: «La base profunda de la antropología hegeliana consiste en la idea de que el hombre

no es un ser que *es* en una identidad eterna consigo mismo en el espacio, sino una nada que nadifica en cuanto tiempo en el ser espacial, por la negación de este ser —por la negación o transformación de lo dado a partir de una idea o de un ideal que *no es* aún, que es aún "nada", proyecto—, por la negación que se llama *acción (Tat)* de la lucha y del trabajo *(Kampf und Arbeit)*.» Así Kojève, explicando a Hegel a la luz del marxismo y del existencialismo que de él proceden.

¿En qué se convierte, en esta teoría, el problema de lo «uno» y lo «múltiple»? El «uno» es el Espíritu absoluto que alienándose en la naturaleza engendra lo «múltiple». Pero el hombre, por la historia, reforma la unidad primitiva separándose de la naturaleza, por la libertad que niega en nosotros el determinismo de la vida biológica (origen de la corriente existencialista), y que niega en la naturaleza los determinismos físicos dominándolos (origen de la corriente marxista).

Sólo ha habido un filósofo que, aun compartiendo la convicción hegeliana de la identidad del ser con el devenir, rechazó siempre con obstinación la «negatividad»: Bergson. Para él, existir es cambiar; cambiar es creearse a sí mismo imprevisiblemente. «En el fondo de las doctrinas que desconocen la novedad radical de cada momento de la evolución... hay sobre todo la idea de que la posibilidad de las cosas precede a su existencia... La idea de seres posibles que se realizasen por una adquisición de existencia es... pura ilusión... Lo posible no está en ningún grado de lo virtual, de lo idealmente preexistente» *(Le possible et le réel*, en *La pensée et le mouvant)*. El fondo de lo real, en lo que tiene de positivo, es el impulso vital, impulso de conciencia, impulso de libertad; las mismas cosas son imágenes en las que la conciencia está sólo adormecida, y en las que nuestro conocimiento la despertará. Solamente por vía de consecuencia, «la realidad tal como la percibimos directamente es lo lleno que no cesa de hincharse y que ignora el vacío» *(La pensée et le mouvant*, p. 121). Bergson critica detenidamente la idea de la nada, tanto la idea de la nada total como la de la nada relativa: opina que la negación no designa jamás nada real, sino sólo nuestra espera defraudada. La ausencia no se nota, no es real.

Sartre, que tanto debe a Bergson, debe más aún a Husserl: *descubre de nuevo la intencionalidad del conocimiento:* «Toda conciencia es conciencia *de* algo.» La conciencia no es ya, a sus ojos, como él mismo afirma, lo que era para Bergson: «Una es-

pecie de forma substancial de la realidad.» La conciencia apunta a lo real. Lo real y la conciencia se oponen primitiva y radicalmente. La oposición de lo real y la conciencia vuelve a ser como en Descartes y Kant: la oposición del en-sí, extenso, fijo y opaco, y de lo inextenso, libre y translúcido: el para-sí. Pero el para-sí conserva las prerrogativas de la conciencia bergsoniana: es libertad creadora de un proyecto. ¿Cómo puede, entonces, el para-sí estar en el mundo y trabajar *en* él? Porque es, según Hegel y a pesar de Bergson, negación. No es lo que es. Tiene que serlo. Su ser le es, en él mismo, un problema. Y esta distancia de sí mismo a sí mismo, esta distancia con relación al en-sí, al permitir el conocimiento y la libertad, hace nacer sobre la corteza del en-sí las esencias, las cualidades, el mundo en fin, que no es otra cosa que el reflejo, sobre el en-sí, de lo que no somos. El ser no es ya la idea infinita de la existencia necesaria por sí, como lo era para los clásicos; no es ya la idea indeterminada que imprime el movimiento a la dialéctica, como lo era para los románticos; no es ya el cambio puro y creador, como era para Bergson: es la identidad inmutable del dato bruto, y además contingente, sin movimiento y sin diversidad, de lo lleno y macizo, situado en los antípodas de la existencia.

ART. 4. REFLEXIÓN CRÍTICA

A. *De qué hablamos*

Al final de esta accidentada historia, *el lenguaje filosófico se ha convertido en algo singularmente equívoco.* Cuando un filósofo habla de ser, no se sabe ya si con este término designa una idea, lo real o sólo una zona de lo real. Cuando un filósofo habla de existencia, no se sabe ya si con este término designa la actualidad de toda realidad o el privilegio exclusivo del hombre que se confunde con su libertad. Podemos vacilar entre las violentas denegaciones de Bergson, que no concede ninguna realidad a la negación, y la afirmación perentoria de Sartre: «En un vaso, lo que cuenta es el vacío de en medio»... *La única manera de salir de semejante desorden* es hallar una evidencia absoluta y primitiva. Creemos que esta evidencia no hay que inventarla: es la de Parménides. El ser existe. Todo lo que es ser existe. Y lo que hay de evidente en esta afirmación es el hecho de que este mundo en el que exis-

timos no es un conjunto de ideas, un «inmenso libro ilustrado», como gusta decir Maritain, sino un mundo de existentes. Nos negamos, pues, sistemáticamente, a aceptar el lenguaje de nuestros contemporáneos existencialistas, quienes, cambiando el sentido de la palabra, quieren reservar el término «existencia» a la existencia humana, que es, según ellos, libertad. Ciertamente, las definiciones de palabras son libres; es también cierto que la etimología de la palabra «ex-istencia» sugiere una salida fuera de alguna cosa, y una posición fuera de alguna cosa; «ex-ousia», en griego, significaba libertad; pero esto no impide que las lenguas europeas hayan entendido siempre por «existencia» la realización actual de una cosa cualquiera. Las únicas razones que podría haber para cambiar el sentido de esta palabra son de orden sistemático: habiéndose adoptado el dualismo cartesiano, el dualismo kantiano del fenómeno y de la cosa-en-sí, el dualismo hegeliano del Espíritu y la naturaleza, se llega al bi-regionalismo de los existencialistas, que opone el «para-sí», que sería negatividad, al «en-sí», que sería plenitud maciza.

Hablaremos, pues, de la existencia de todo en el sentido del diccionario y del hombre de la calle y, como Parménides, nos asombraremos al comprobar que puede haber varios existentes, aunque todo exista igualmente.

B. *Qué prueba damos*

Recordando el teorema fundamental acerca de la infinitud y de la unicidad del acto puro, lo vamos a aplicar pura y simplemente a la existencia descubierta por nosotros en toda cosa, como el acto de los actos:

Mayor. Un acto no recibido en una potencia es infinito y único. O, a la inversa: un acto finito y multiplicado es recibido en una potencia, es decir, en un negador-receptor-limitador.

1.ª Menor. Es así que la existencia es un acto, y este acto es finito y multiplicado.

1.ª Conclusión. Luego, es recibida en una potencia pasiva, negador-receptor-limitador.

2.ª Menor. Es así que esta potencia no puede ser otra cosa que la esencia.

CONCLUSIÓN. Luego, hay entre el acto «existencia» y la potencia «esencia» la misma relación y la misma distinción que entre el acto y la potencia en general.

Observación sobre la mayor. Este principio se aplica, evidentemente, al acto de existir: «El ser es de suyo ilimitado, o, en otras palabras, el ser es de suyo perfecto, la perfección es de suyo total. No es posible dudar de esta verdad. Si el ser en cuanto ser fuera limitado, habría que decir, ya que el límite es una carencia en el ser, que, en cuanto ser, el ser es menos ser, lo cual es absurdo. Si lo perfecto en cuanto perfecto no fuera total, lo perfecto en cuanto perfecto sería imperfecto, lo que también es absurdo. Siendo el ser, de suyo, ilimitado, lo que le es más natural es la ilimitación, la perfección, lo absoluto; y el ser, cada ser, todo ser, debe comprenderse ante todo por lo infinito. Así pues, si hay un ser raro y paradójico, ante el cual la razón deba rebelarse, es el ser finito, a causa de la carencia de un elemento que sería más simple poseer: la plenitud...» (CH. LEMAÎTRE, S.I., conferencia sobre santo Tomás de Aquino: *Le métaphysicien*, Desclée de Brouwer, 1924, p. 29).

Sobre la 1.ª menor. Santo Tomás fue el primero en expresar con la máxima precisión el descubrimiento de que la existencia es un acto; quizá sea ésta la intuición central y original de su metafísica. Para verlo con evidencia basta preguntar qué sucedería con la realidad si el verbo «existir» no designase ya un acto; como no designa tampoco los sujetos con los cuales concuerda en la conjugación, este verbo no sería ya más que un término desprovisto de significado y la realidad sólo sería apariencia ilusoria, imagen de un sueño... Parménides negaba gratuitamente que este acto fuera, en este mundo, finito y multiplicable: ningún ser agota en sí la existencia; todos participan de la existencia; cada uno posee la existencia que le corresponde, sin perjuicio para otro.

Sobre la 2.ª menor. No se trata de partir de nuestra noción previa de la esencia para encajarla, por la fuerza, en los hechos. Se trata, por el contrario, de partir de los hechos para ver surgir de ellos la noción de la esencia. Buscamos, pues, el principio interno e inmediato que hace posible que un existente tenga su existencia propia, que no es la existencia de los demás. Dicho de otra manera, buscamos la «diferencia» de los existentes entre ellos: como existentes se parecen y corren el peligro de identificarse; como múltiples se oponen por una diferencia: esta diferencia no es, evidentemente, la existencia misma. Parménides ya había visto que la diferencia entre dos seres no es ser. Hay que afirmar, pues, que esta diferencia es, en cierto sentido, no ser, lo que Parménides no podía admitir. Mejor dicho, la diferencia entre los

existentes no es existencia; es, como decía Platón, distinta de la existencia, lo distinto de la existencia. En resumen, Parménides veía claro que para que hubiera diferencias entre los existentes era necesario que la perfección «existencia» no fuera en ellos pura o sola. Era, pues, necesario que la existencia estuviera mezclada o combinada con algo distinto de ella misma. Pero ¿puede concebirse algo real que no sea la existencia misma? *Sólo puede ser una realidad negativa.*

Parménides rechaza de plano esta posibilidad. Bergson también: «La inexistencia de lo inexistente no se percibe... Para un espíritu que siguiera pura y simplemente el hilo de la experiencia, no habría vacíos, no habría nada, ni siquiera la nada relativa o parcial, no habría negación posible» (*Évolution créatrice*, p. 316, 318). Sartre, por el contrario, acepta la negatividad como un principio de multiplicación y de diversificación, y en esto le seguimos.

Pero *¿dónde se sitúa este «negador de existencia»*, este «descompresor del ser»? *Sartre no* admite que esté situado *en el ser que es*, sino exclusivamente en la segunda región de lo real, *en el para-sí.* El para-sí ES negatividad, es nada, y pasa el tiempo «nadificando» (es decir, no «anonadando», sino, por el contrario, poniendo ante sí, como lo otro de sí y recortado sobre un fondo de mundo) las esencias: el «para-sí» es aquel elemento por el cual las esencias vienen al mundo...

Teoría inadmisible; *es idealismo:* el conocimiento y la libertad son actividades posicionales que producen sus objetos con su intencionalidad (de esta manera queda gravemente comprometido el carácter intencional o trascendente del conocimiento); o, de no ser idealismo, es, por lo menos, *conceptualismo:* no conocemos jamás al ser en sí, sino sólo el reflejo de nosotros mismos que proyectamos en él; y *si Sartre se acerca más al realismo* (los ocho taxis que hay en la plaza necesitan que yo tenga conciencia de ellos para llegar a la realidad reconocida de la cifra 8), ¿por qué no confesar que las esencias, con su negatividad, que las opone las unas a las otras, y les permite destacarse sobre el fondo del ser del mundo, radican en el ser mismo?

El negador de la existencia es consubstancial al ser de este mundo. Platón lo había percibido: la forma sólo pone el tipo de ser que ella define oponiéndolo a todos los demás; el principio real que pone tal determinación precisa reduce el acto de existir a no ser más que «esto» y no «aquello»: es un principio que

tiene tanto de negativo como de positivo; excluye todas las modalidades de la existencia, excepto una. Lo que Platón afirmaba de las formas puras en su mundo inteligible, lo afirmamos de las esencias del mundo real: «Para cada una el ser es mucho; pero el no ser es en cantidad infinita» *(Sofista,* 256*e).*

Sartre nos dice *(L'Être et le néant,* p. 712) que Platón hubiera podido ir más lejos y ver que «lo otro, o el no ser relativo, no podía tener una apariencia de existencia más que a título de conciencia... pues la sola manera de que el otro pueda existir como otro, es siendo conciencia (de) ser otro. La alteridad, en efecto, es negación interna, y solamente una conciencia puede constituirse como negación interna. Cualquier otra concepción de la alteridad se reduciría a ponerla como un en sí, es decir, a establecer entre ella y el ser una relación externa, y esto exigiría la presencia de un testigo que pudiera constatar que el otro es distinto que el en sí». La única «alteridad» verdadera es la de una nada de ser que funda su nada.

Consideramos que esta teoría de un ser único y macizo, sin ninguna alteridad, *no es conforme a los hechos primeros* en que debe apoyarse toda teoría.

Hay que volver a Platón: el no ser no es bajo la forma de negación de ser pura y simple; sólo es como lo distinto del ser, es decir, como «otro ser». Y para esto no es necesaria una conciencia interna ni un testigo externo: los seres se nos dan como distintos los unos de los otros, es decir, negando cada uno (por el solo hecho de no ser más que lo que es) lo que son todos los demás. En este sentido real, aunque relativo, puede afirmarse que hay no-ser, no-existencia, en el ser. En cuanto a la conciencia, lejos de ser una nada, es una plenitud desbordante de ser, ya que, además de ser su propio ser, es el ser de los otros y vive, por consiguiente, en sobreexistencia.

Consideramos *mitológica,* es decir, *puramente imaginativa* e impensable esta teoría de la conciencia como nada de ser, no fundada en el ser. La inserción de un velo de nada entre el sujeto y el objeto no es más que una metáfora equívoca.

Finalmente, para evitar toda metáfora y toda mitología, sería más prudente volver a las fórmulas de santo Tomás, que no empleaba la «negatividad», y decir que todas las cosas y todas las conciencias de este mundo no son su existencia, sino que la tienen, o bien que la existencia en ellas no es «sida» sino «tenida». Dejando bien sentado que, según una fórmula feliz de Gabriel Marcel:

«El *tener* podría ser concebido como una cierta manera de ser lo que no se es...» y que «lo que se tiene presenta, evidentemente, una cierta exterioridad con relación a uno mismo» *(Etre et avoir,* p. 214).

Todo lo dicho está admirablemente resumido por la tercera tesis tomista: «Quapropter (esta palabra señala el encadenamiento con la tesis precedente) in absoluta ipsius *esse* ratione, unus subsistit Deus, unus est simplicissimus; coetera cuncta quae ipsum *esse* participant, naturam habent qua *esse* coarctatur, ac, tamquam distinctis realiter principiis, essentia et esse constant.»

C. *Sentido que damos a los términos «esencia» y «existencia», a su distinción y a su composición*

La existencia: realidad de la que todos tenemos experiencia en la misma presencia de nuestro espíritu al mundo, a los demás espíritus y a nosotros mismos. *Es imposible definirla.* Santo Tomás insiste en que el concepto no aprehende más que la esencia; solamente el juicio alcanza la existencia: «Apprehensio quidditatis simplicis respicit quidditatem rei; compositio vel divisio propositionis respicit esse ipsius» *(In Sent.,* I, 19, 5, 1 ad 7). «Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei..., secunda operatio respicit ipsum esse rei» *(In Boetii de Trinitate,* 5, 3). Por otra parte, santo Tomás precisa que normalmente (es decir, exceptuando ciertas experiencias místicas), en el estado actual de unión del alma con un cuerpo, sólo aprehendemos la existencia a través de la sensación. Lo mismo sostiene Gabriel Marcel, que parece coincidir así con el mismo santo Tomás *(S.Th.,* I, 84, *7c).* Sin embargo, es posible hacer una *descripción* de la existencia; afirmamos que el valor, el interés y la consistencia de las cosas les viene por ella; es, pues, el acto de los actos, la perfección de todas las perfecciones: «Hoc quod dico *esse* est inter omnia perfectissimum... Hoc quod dico *esse* est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum» *(De Potentia,* 7, 2 ad 9um). Se pueden recordar las siguientes fórmulas: para oponerla a la esencia se puede decir que la existencia es la respuesta a la pregunta «An est?» y no a la pregunta «Quid est?»; y acudiendo a la etimología se puede decir que es «id quo aliquid ponitur extra mentem, extra causas, et extra nihilum» (aunque estos «extras» pueden inducirnos a metáforas muy peligrosas).

La esencia: corresponde a lo que *en Lógica* se llama, desde Aristóteles, el *ti*, o *ti esti*, o *to ti en einai*, expresiones que los escolásticos transcribieron de la siguiente forma: *quid* (de donde derivaron «quididad»), *quod quid est*, *quod quid erat esse;* Aristóteles decía igualmente «logos»: *ratio rei*. En *Filosofía de la naturaleza* se llama a la esencia «naturaleza» y para designar su elemento formal o determinante se emplea el término «forma». Hay tantas esencias como naturalezas, tantas naturalezas como formas. ¿Puede definirse la esencia? Se puede afirmar que *en sí* la esencia es «id quo res est id quod est, et non est aliud», y que, en su relación a la existencia, es «id secundum quod alicui competit esse».

La distinción real entre esencia y existencia sólo puede ser comprendida en su verdadero sentido con varias condiciones:

a) *No perder de vista el problema*. ¿Cómo es posible que varios seres existan?, es decir, ¿cómo el ser puede ser uno aquí y otro allí? Es indispensable la interpretación del no ser real. Los autores de las objeciones deben resolver de otra manera este problema: ¿qué solución proponen?

b) *No servirse de la imaginación*. No hay que imaginar una masa de existencia y una serie de recipientes vacíos, en los que la existencia viene a verterse. El acto puro del existir (= Dios) no puede fragmentarse, recortarse. La existencia finita sólo es real unida con su co-principio esencial.

c) *Primera consecuencia*. No hay que imaginar la esencia y la existencia *como separables*. El error de Egidio Romano consistió precisamente en confundir la distinción real con la separabilidad. Hay que recordar que entre A y B hay distinción si A no es B, y separación si A es sin B. Y es manifiesto que la tesis de la distinción real entre esencia y existencia implica que la esencia no sea la existencia, pero exige, por otra parte, que la esencia no sea, no sea algo, no *sea* jamás sin la existencia (cuando la esencia es pensada, por Dios o por nosotros, anteriormente a su realización, lo que existe no es ella, sino el pensamiento que tenemos de ella y la potencia activa y pasiva, que la puede realizar o en la que se puede convertir).

d) *Segunda consecuencia*. No hay que imaginar la *inseparabilidad* de la esencia y la existencia tomando por modelo la inseparabilidad de dos cosas que son inseparables. Así, por ejemplo: no hay esposo sin esposa. Si uno de los dos deja de existir, el otro deja de ser esposo o esposa, para convertirse en viudo o

viuda. Imaginando una inseparabilidad de esta clase, L. Rougier escribió: «Ninguna cosa puede ser constituida como real por una realidad distinta de ella, pues, siendo ésta realmente distinta de la otra, presupone la realidad de la primera como término de la relación.» Esta proposición, evidente para «cosas que existen» *(entia quae sunt)*, es una petición de principio cuando se trata de los co-principios del ser que existe: es fácilmente inteligible que la capacidad de existir sea constituida como existente por una realidad distinta de ella misma, pues no siendo ésta realmente distinta de la otra más que en cuanto recibida en ella, la constituye como término real de la distinción, no antes de ser recibida, sino precisamente en cuanto recibida. Concedemos que es difícil imaginar correlativos puros, pero está claro que esto exactamente es lo que exigen los hechos.

e) Es necesario, además, haber comprendido bien la doctrina de acto y potencia, de la cual la presente tesis no es más que una aplicación. Sobre todo no hay que olvidar que, bajo el acto, la potencia permanece potencia (no decimos que permanezca «en potencia», sino que sigue siendo siempre una potencia real). El vaso no, por estar lleno, deja de ser hueco. La capacidad no deja de ser capaz por el hecho de estar colmada. El hecho de estar razonando no impide a un ser el ser razonable. Asimismo el hecho de existir no impide que la criatura sea contingente, es decir, *possibile esse et non esse*, según la expresión de Avicena. Suárez, sin duda, olvidaba esto cuando atacaba la afirmación tomista de que, en el compuesto, la esencia es tan actual como la existencia... La esencia es actual, diríamos, en el sentido de que no está *ya* solamente *en* potencia de existir; pero sigue siendo una verdadera esencia, que *de por sí* no es más *que* potencia de existir.

Todo lo expuesto nos va a permitir, finalmente, pensar correctamente la *composición real de esencia y existencia* en el ser finito: habrá que pensarla, ciertamente, tomando por modelo la composición real de acto y potencia; pero, sin embargo, hay que dejar bien sentado que la composición de esencia y existencia es un caso absolutamente único de composición real. Así, cuando un acto y una potencia «ordinarios», es decir, de orden «esencial», se unen en un compuesto, su unión da un *tertium quid* (alma + cuerpo = animal; blancura + substancia = blanco); por el contrario, por el hecho de estar la existencia unida a la esencia, no resulta ningún *tertium quid* (la esencia no sufre ninguna modifi-

cación, ni aumento, por el hecho de empezar a existir). Kant tenía razón: cien táleros reales no son ciento un táleros.

D. *Perspectivas que se abren*

Es imposible admitir la distinción real de esencia y existencia sin admitir al mismo tiempo la creación de lo finito por lo infinito, y la semejanza solamente proporcional entre lo finito y lo infinito en calidad de seres:

1. En efecto, si todo ser se identifica con su existencia, la existencia está en todo ser en estado puro. Y como el acto puro es infinito y único, no hay más que un ser y es el Infinito (cf. Parménides y Spinoza).

Por el contrario, si, además del Ser primero que se identifica con su existencia, existen otros, éstos, por sí mismos, no son más que la potencia de existir que define su esencia, ya que cada esencia guarda con su propia existencia una relación característica. Pero una potencia distinta de su acto, es decir, que no es su acto, sino que lo tiene, no puede tenerlo por sí misma, pues sería lo mismo que serlo. Así pues, por el solo hecho de que una potencia tenga un acto, debemos concluir que lo tiene por otro, y si éste no lo tiene por sí mismo, debemos llegar en último análisis a un otro, que no lo recibe de ningún otro, porque lo tiene por sí, es decir, es su acto.

Así, «participar en el ser» es «recibirlo» del ser-mismo, pero según la medida de la propia capacidad.

2. Por lo tanto, entre el ser infinito, causa de toda existencia finita, y los seres finitos a los que da la existencia, hay una semejanza que nos autoriza a emplear la misma palabra «ser» para designar a los unos y al otro, pero esta semejanza no significa en manera alguna la identidad de un mismo concepto. El concepto experimental de ser que abstraemos de las cosas-que-son no puede servirnos sin más para pensar el ser cuya esencia es existir. En la doctrina de la analogía del ser se precisan estos conceptos (cf. c. 12).

3. ¿Nos veremos, acaso, obligados a afirmar que la distinción real de esencia y existencia es la clave de la filosofía cristiana (*veritas fundamentalis philosophiae christianae*, como decía el padre Del Prado)? Ciertamente, no parece posible asegurar la trascendencia de Dios y evitar el agnosticismo de una manera más perfecta que como lo hizo santo Tomás al afirmar esta

distinción. Sin embargo, teniendo en cuentra las discusiones siempre legítimas entre cristianos, en una materia que no es objeto de definición dogmática, sería, sin duda, más elegante decir que la verdad fundamental de toda filosofía cristiana es la de que «la distinción entre la esencia y la existencia tiene un fundamento cuando se trata de la criatura, pero que no lo tiene cuando se trata de Dios».

SINTESIS DE LOS SERES DE ESTE MUNDO

Después de haber dividido y distinguido, hay que reunir o sintetizar. Con otras palabras, después de haber analizado las estructuras constitutivas de los seres, hay que mostrar cómo los diversos elementos de estas estructuras se conjugan en lo concreto. Nos vemos, pues, obligados a volver a lo concreto.

Si tuviéramos que atenernos a lo que se ha dicho hasta aquí, dejaríamos lo real en estado de descomposición ideal, en estado de elementos aislados (y con razón se nos podría acusar de «abstracción» tal como la comprenden algunos modernos, para quienes «abstracción» significa «separación»: así los marxistas en particular y, en cierto sentido, Gabriel Marcel).

Volviendo, pues, a lo concreto, vamos a comprobar en seguida que la síntesis del acto y de la potencia, de la existencia y de la esencia se opera constantemente ante nuestros ojos, no por simple yuxtaposición mecánica, sino por la unión más profunda posible: la que se efectúa al nivel del ser, cuando el ser mismo de cada principio distinto pasa al ser de su co-principio, de tal manera que forman el ser completo y concreto *por su comunicación* misma.

No se trata, pues, de una dialéctica del ser, según la cual unos principios contradictorios se anularían el uno en el otro, y después uno y otro en una síntesis «lógica» (en el sentido de la lógica hegeliana). En lugar de la *Aufhebung* (= supresión y conservación de los contradictorios), afirmamos la *comunicación* de los complementarios.

Sin embargo, esta comunicación en el ser la observamos en dos puntos o en dos planos diferentes: «In creaturis compositis in-

venitur duplex differentia, quia ipsum suppositum sive individuum habet naturam speciei, sicut homo humanitatem, et habet ulterius esse...»

CAPÍTULO IV

COMUNICACIÓN DEL TIPO A LOS INDIVIDUOS

ART. 1. GÉNESIS HISTÓRICA

El conflicto entre el tipo específico y el individuo se remonta a Platón. Éste admitía que el ser real y, por lo tanto, según parece, la existencia por sí pertenecía a las formas, o, como generalmente se traduce, a las ideas. De donde se sigue que la idea, la forma, es necesariamente única: «El Dios, ya porque no quiso, ya porque se le impuso alguna necesidad de no fabricar más que una cama en la naturaleza, así lo hizo: una cama sola, la cama en esencia; pero dos o más de ellas, ni fueron producidas por Dios, ni hay miedo de que se produzcan» *(República*, x, 597*c)*.

¿Es verdad, por consiguiente, como se dice, que Platón desprecia al individuo? No: sabe que la multiplicación de los individuos es para el tipo la única manera de conseguir, incluso en las naturalezas mortales en las que se refleja, una victoria sobre la contingencia y la temporalidad: «La naturaleza mortal intenta, en la medida de lo posible, perpetuizarse, inmortalizarse. Pero sólo puede conseguirlo por medio de la generación que, en el lugar del antiguo individuo, deja siempre uno nuevo que es otro. Ya en la vida individual de cada ser viviente — que es el mismo desde la niñez a la vejez —, en su identidad, se habla del mismo ser, aun cuando no se trata jamás de los mismos aspectos... De la misma manera se salvaguarda todo lo que es mortal; no, como lo que es divino, por la identidad absoluta de una existencia eterna, sino por el hecho de que lo que se va, minado por su vejez, deja tras de sí otro ser, nuevo, semejante a lo que él era. Por este medio lo que es mortal participa de la inmortalidad...» *(Convivio*, 207*d* ss).

Pero el realismo de Aristóteles no pudo satisfacerse con un conceptualismo que concedía más dignidad y realidad a lo abstracto que a lo concreto. Aunque Aristóteles sostenía con Platón, y contra los sofistas, la existencia de esencias estables, por definición, única

base posible para la ciencia y único dique contra el relativismo subjetivista, juzgó inútil este mundo de esencias puras, de puras formas que Platón superponía a los individuos. En las cosas sensibles se encuentra el universal, es decir, una unidad que es esencialmente multiplicable, gracias a la materia. «Todo lo que presenta multiplicidad numérica posee materia, pues una sola y misma definición, por ejemplo, la de hombre, se aplica a seres múltiples, mientras que Sócrates es uno» *(Metaph.*, XII, 8, 1174*a*, 33). Pero no por ello Aristóteles deja de ser platónico (Suzanne Mansion ha mostrado que si Aristóteles renunció a las «ideas», fue para permanecer fiel a otras verdades platónicas más fundamentales según él): sostiene, como su maestro, que la generación y la multiplicación de los individuos tiene como finalidad la perpetuidad del tipo, la eternidad de la especie a lo largo del tiempo.

ART. 2. FORMULACIÓN DOCTRINAL

A) Santo Tomás no dudó nunca. Los principios aristotélicos, que él pronto destacó con toda precisión, le llevaron necesariamente a comprender la individuación según las leyes generales de la posición del acto en la existencia; he aquí unos cuantos textos:

1. La definición: «Individuum est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum.» Obsérvese que se trata de una realidad positiva expresada en forma negativa: ausencia de división o de multiplicación en sí mismo; y de una realidad negativa expresada en forma positiva: un ser dado no es otro *(S.Th.*, I, 29 4*c)*.

2. El principio general: «Unumquodque secundum idem habet esse et individuationem; universalia enim non habent esse in rerum natura ut universalia sunt, sed solum secundum quod sunt individuata.» Ser un individuo es la misma cosa que ser, sencillamente: lo que no tiene individualidad, por ejemplo, el universal, no puede tener ser; inversamente, lo que tiene ser, tiene de la misma manera y en la misma medida la individuación; hay que considerar, pues, la individuación de Dios, la del ángel, la del hombre, la de los seres puramente corporales *(Q. D. de Anima*, 1 ad 2).

3. Primera aproximación a la noción de un principio de individuación: «Manifestum est... quod illud unde aliquid singulare est *hoc aliquid*, nullo modo est multis communicabile.» Sería, pues, imprudente deducir del principio general precedente la conclusión de que cada ser se individúa pura y simplemente por sí mismo;

habría que asegurarse antes de que de este ser no se comunica realmente nada a otro cualquiera; en el momento en que entre dos o más seres hay algo común, es evidente que todos estos seres, salvo quizás uno, deben poseer algo propio realmente distinto de lo que les es común *(S.Th.*, I, 11, 3*c)*.

4. El caso en el que el principio de individuación no se confunde con el principio de ser, sino que es sólo una parte de él: «Illud enim unde Socrates est *homo*, multis convenire potest; sed id unde est hic homo, non potest convenire nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo, per quod est hic homo: sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines.» El ejemplo de la humanidad y de Sócrates sólo se propone aquí como caso familiar de la multiplicación de los individuos en la misma especie.

5. El caso en el que el principio de individuación se confunde totalmente con el principio de ser; es especialmente el caso de Dios (continuación del texto precedente): «Hoc autem non convenit Deo. Nam ipse Deus est sua natura. Secundum igitur idem est Deus, et hic Deus. Impossibile est igitur esse plures Deos.»

6. Es también el caso de los ángeles: «Substantiae separatae sunt quaedam quidditates subsistentes.» (N.B. Después de *substantia separata* hay que sobreentender siempre *a materia*. *Quidditas* es uno de los sinónimos de esencia. *Quidditas subsistens* significa, pues, un «acto esencial» o una «determinación esencial» que existe en estado puro o en sí.) «Species autem rei est quam signat definitio, quae est signum quidditatis rei.» (N.B. La especie es la determinación inteligible de la esencia, que la operación lógica de la definición llega a circunscribir.) «Unde quidditates subsistentes sunt species subsistentes. Plures ergo substantiae separatae esse non possunt, nisi sint plures species» *(C.G.*, II, 93, *Ostensum...)*.

En resumen, en el caso de Dios o de los ángeles, y generalmente de las formas subsistentes, el principio de individuación se confunde con el principio de especificación, el cual se identifica con la entidad total.

4*a*. Pero debemos volver ahora al caso en el que, paradójicamente, no siendo un ser el único en ser lo que es (Pedro es hombre, pero Pablo también lo es), aquello que lo hace ser «tal» no puede, al mismo tiempo, hacerlo ser «él» (aquello por lo cual Pedro es hombre no es aquello por lo cual es Pedro, pues, si fuera así, Pablo también sería Pedro). En resumen, el principio de individuación, en estos casos, no se confunde con el principio de especificación. Y puesto que el principio especificador, es decir, determinador de la es-

pecie, es evidentemente la forma o acto esencial, de ello se sigue que el principio de individuación (en estos casos) es realmente distinto de la forma: «Differentia quae ex forma procedit, inducit diversitatem speciei» *(C.G.*, II, 93, *Adhuc)*. Resulta, pues, evidente que, si hay varios seres que tienen la misma especie, la «forma» (o «acto determinador de la especie») no puede hallarse en ellos en estado puro: «Quaecumque forma, quantumcumque materialis et infima, si ponatur abstracta vel secundum esse, vel secundum intellectum, non remanet nisi una in specie una. Si enim intelligatur albedo absque omni subiecto subsistens, non erit possibile ponere plures albedines; cum videamus quod haec albedo non differt ab alia, nisi per hoc quod est in hoc vel in illo subiecto; et similiter si esset humanitas abstracta, non esset nisi una tantum» *(Q. D. de Spiritualibus creaturis*, art. 8c*)*.

4*b*. Tenemos que hallar, pues, un principio *real*, realmente *distinto* del acto determinador de la especie; que *contribuya* real y positivamente *a hacer ser* al ser considerado (Pedro, Pablo...) y, por consiguiente, formando *parte* de él, pero *impidiendo* que la perfección de la especie *se realice de manera exhaustiva*. En esta zona ínfima del ser que constituye el mundo de nuestra experiencia, la individuación significa, en cierto sentido, una pérdida de perfección: «Individuum... aliquod in infima parte rerum, quae continet generabilia et corruptibilia, perfectum invenitur ex eo quod habet quidquid ad se pertinet secundum rationem individuationis suae (santo Tomás no ignora la perfección propia del individuo como tal); non autem quidquid pertinet ad naturam suae speciei: cum natura suae speciei etiam in aliis individuis inveniatur.» En esta descripción reconocemos, rasgo por rasgo, al «negador-receptor», es decir, la potencia, que, en cuanto receptora de la forma y limitadora de la universalidad de la especie, toma el nombre de materia: «Individuatio naturae communis in rebus materialibus et corporalibus est ex materia corporali, sub determinatis dimensionibus contenta» (en *De Anima*, II, lección 12, Pirotta, 377) comprendida entre dimensiones determinadas.

4*c*. La precisión contenida en estas últimas palabras es indispensable: «Cum materia in se considerata sit indistincta, non potest esse quod formam in se receptam individuet, nisi secundum quod est distinguibilis. Non enim forma individuatur per hoc quod recipitur in materia, nisi quatenus recipitur in *hac* materia, vel *illa*, distincta et determinata ad *hic et nunc*. Materia autem non est divisibilis nisi per quantitatem. Unde Philosophus dicit, in I Physico-

rum, quod "submota quantitate remanet substantia indivisibilis". Et ideo materia efficitur haec et signata secundum quod sub dimensionibus» *(In Boetii de Trinitate*, 4, 2). Buscábamos el receptor-negador gracias al cual la forma pudiera realizarse sin agotarse y, por consiguiente, realizarse varias veces; no puede ser otro que una pura potencia de ser, a *condición, sin embargo, de que esta misma pura potencia presente ya una real multiplicidad:* pero la multiplicidad es una determinación que no puede pertenecer a la pura potencia sola. Es necesario, pues, que esta pura potencia de ser esté ya *en relación con* lo que hace el número, es decir, con aquello que repite *varias* veces la *misma* cosa. Pero la *repetición* de lo mismo sólo es inteligible, y posible, por la *repartición* en la extensión: «Ubicumque intelligitur diversitas partium eiusdem speciei, necesse est intelligi individuationem; nam quae sunt unius speciei non multiplicantur nisi secundum individuum; et inde est quod non possunt apprenhendi multae albedines, nisi secundum quod sint in diversis subiectis; possunt autem apprehendi multae lineae, etiam si secundum se considerentur: diversus enim situs, qui per se lineae inest, ad pluralitatem linearum sufficiens est. Et quia sola quantitas dimensiva de sui ratione habet unde multiplicatio individuorum in eadem speciei possit accidere, prima radix huiusmodi multiplicationis ex dimensione esse videtur; quia et in genere substantiae multiplicatio fit secundum divisionem (en lugar de *dimensionem* de algunas ediciones corrientes) materiae; quae nec intelligi posset nisi secundum quod materia sub dimensionibus consideratur» *(C.G.*, IV, 65).

La estructura de lo concreto tal como se da a nuestra experiencia se dibuja inteligiblemente: sus dos polos son la determinación específica común y la determinación individual propia; el principio de la primera es un determinador; el principio de la segunda es un negador-receptor; para ser, además, multiplicador necesita estar afectado por la extensión que le permite ser, una vez aquí y otra allí, la *misma* cosa. El receptor debe, pues, recibir a la vez especificación y localización, puesto que: «Dimensiones non possunt intelligi in materia nisi secundum quod materia intelligitur constituta per formam substantialem in esse substantiali corporeo» *(Q.D. de Anima*, 9 ad 17um). La concreción de la individualidad corporal se refleja en la complejidad extrema de la exposición tomista.

B) *Además de la constitución* del individuo, santo Tomás, siguiendo a Platón y Aristóteles, considera también *el fin* de su generación: «Ad hoc sunt plura individua in una specie, in rebus corrup-

tibilibus, ut natura speciei quae non potest perpetuo conservari in uno individuo conservetur in pluribus...» *(C.G.*, II, 93, *Amplius)*. La multiplicación aparece así como la compensación de una imperfección; imperfección que consiste en que cada ser no sea el todo de la especie: «Quod manifeste ad imperfectionem pertinere apparet, non solum in animalibus generabilibus in quibus unum indiget alio suae speciei ad convictum, sed etiam in omnibus animalibus ex semine qualicumque generatis, in quibus mas indiget femina suae speciei ad generandum...» *(Q.D. de Spiritualibus creaturis*, 8c). ¿Qué significa, en efecto, la prodigalidad de la naturaleza generadora y su despilfarro de simientes, sino la voluntad de vivir de la especie?

ART. 3. LA CRISIS MODERNA

Una síntesis tan sólida pero tan matizada exigía una exacta comprensión.

A) Algunos pensadores, advirtiendo con razón que la individualidad es la determinación suprema del individuo, no la quieren atribuir a la materia, que es pura indeterminación:

1. Los averroístas, recordando la frase de Aristóteles: «Es la forma la que separa» *(Metaph.*, VII, 13, 1039*a*, 7), se apoyan en el siguiente texto: «Los seres que pertenecen a la misma especie tienen también causas diferentes, no ya específicamente, sino en aquello en que las causas de los diferentes individuos son diferentes: tu materia, tu forma, tu causa eficiente no son las mías, aunque en su noción general sean las mismas» *(Metaph.*, XII, 5, 1071*a*, 28), y concluyen: es la forma la que «forma» al individuo.

2. Escoto, apoyándose en los mismos textos, había llegado a la conclusión de que la individualidad misma era una formalidad distinta de cualquier otra, y la llamaba la «haecceidad».

3. Suárez prefiere afirmar que el ser es individualizado por toda su entidad.

B) Otros, al ver que el tomismo se ve obligado a acudir a la localización en el espacio para dar a la materia un principio de distinción, se preguntan si es lógico utilizar un carácter tan secundario para explicar una determinación tan profunda como la individualidad:

1. Leibniz, convencido de que la mónada es simple, concluye que el tiempo y el espacio (o la figura y el tamaño) no bastan para distinguir en sí las substancias; afirma que dos substancias deben

diferenciarse siempre por una denominación intrínseca, y que, por consiguiente, «jamás se hallarán en la naturaleza dos seres que sean perfectamente el uno como el otro» (*Monadología*, n.º 9). Esto equivale a decir que la única diferencia que hay entre dos seres, es la diferencia específica.

2. Schopenhauer, por el contrario, convencido de que el ser es voluntad y que la voluntad es indivisa y, finalmente, de que la individuación es pura apariencia (como nos lo demuestra la experiencia de la «compasión»), se contenta con unos principios de individuación de lo más superficiales: «Gracias al espacio y al tiempo, aquello que en su esencia y en su concepto es semejante e idéntico, aparece, sin embargo, como diverso, como múltiple, una cosa al lado de la otra y una después de otra. Es, pues, el principio de individuación, objeto de todas las disputas y de todas las polémicas de la escolástica» (*El mundo como voluntad*..., II, 23).

C) Otros, finalmente, fijándose en que la actualidad suprema y última no es de orden «esencial», sino «existencial», y que es la misma existencia, y que nada hay más concreto e individual que la existencia, concluyen que el principio de individuación no es otra cosa que la existencia. Ésta es, al parecer, la opinión de Rosmini.

D) A esta opinión se podría añadir, sin duda, la tesis de Laberthonnière, según la cual santo Tomás habría ignorado lo esencial del cristianismo al conservar la teoría aristotélica de la individuación por la materia; la filosofía cristiana, presente en las epístolas de san Pablo, explicitada por Orígenes y por Bérulle, exige que cada uno de nosotros sea individuado por los dones que Dios ha depositado en él desde el principio: «Cada uno de nosotros está constituido por carismas, es decir, por dones o caracteres que le son propios y que le distinguen de todos los demás, no por accidentes externos, sino por lo que es en sí mismo» (*Esquisse d'une philosophie personnaliste*, p. 380).

ART. 4. REFLEXIÓN CRÍTICA

Todos los autores citados parecen decir cosas exactas, pero que quedan al margen de la única dificultad verdadera: la que plantea el mundo de los cuerpos.

1. Es evidente que la individualización, en último análisis, se hace por un *don de Dios*. Pero no nos parece un buen método acudir en seguida a los carismas personales cuando se trata solamente de

explicar la invidualidad. Sin ánimo de molestar a los personalistas, el hombre, para ser una persona, necesita, en primer lugar, ser un individuo, es decir, obedecer a las leyes de la generación física que hacen aparecer los nuevos vegetales y los nuevos animales, sin olvidar los nuevos cuerpos químicos. Cuando Laberthonnière escribe: «Dejo de lado, ahora, el mundo de las cosas, en cuanto consideradas como realidades *en sí* sin que sean realidades *para sí*, y que llamamos minerales, vegetales, animales», deja de lado, en efecto, la única verdadera dificultad tratada por nosotros en este capítulo. Y cuando evoca «el misterio de lo que llamamos los cuerpos en bruto, que no son para nosotros más que fenómenos, exterioridad sin interior, y a través de los cuales no se revela nada de lo que son *en sí*, aunque, por el hecho mismo de que debemos soportarlos, los consideramos como seres *en sí*, sin poder señalar lo que los constituye en tales», rehúye pura y simplemente el problema elemental que nos planteamos en este momento.

2. Es evidente que el don de Dios que hace al individuo consiste en hacerle existir con una *existencia propia*. Pero la existencia no sólo no es el principio de individuación, sino que lo presupone, tanto lógica como genéticamente: *lógicamente*, porque Dios sólo puede hacer existir a aquellos individuos que concibe como capaces de existir; es decir, lo posible, para que pueda ser, debe ser ya un «individuo posible»: concebirlo como universal es concebirlo irrealizable tal cual. *Genéticamente*, pues antes de que el individuo que ha de nacer empiece a existir, es necesario que preexista a título de preparaciones reales en sus causas (y, por ejemplo, si se trata de un ser vivo, en sus progenitores). Dios, por su creación continua, sólo da la existencia a un individuo preparado y exigido por sus causas preexistentes. A menos que se produzca un milagro, que trastornaría las leyes de la naturaleza, la existencia viene a acabar, en la línea de la determinación existencial, una esencia ya individuada en la línea de las determinaciones esenciales.

3. Resulta evidente que es el *todo de un ser* el que explica y constituye el individuo que es: «Unumquodque secundum idem habet esse, et individuationem.» En un ser que goza de un tipo, por lo demás común a varios, y que lo realiza en elementos que le son exclusivos, es la unión de una forma (aquello que le hace ser tal) y de una materia (aquello que hace que sea este ser) lo que le hace ser todo lo que es («de tal manera» y «este») y solamente lo que es (y, en particular, le hace «no ser los demás»). Pero comprobamos por experiencia que la forma (que le hace ser tal) le es

común con muchos otros (que son igualmente «tales», como se ve sobre todo en los casos de complementaridad: macho y hembra, madres e hijos): no podemos pretender entonces, sin contradecirnos, que la forma común, en cuanto tal, es lo que es propio. Así pues, en el momento en que se reconoce que el individuo es individuado por todo su mismo ser, el problema se plantea con toda su acuidad: *¿Qué es lo que hace propia de un individuo la forma que, evidentemente, posee en común con los demás?*

4. Sin duda alguna, se trata de un principio que *depende del ser mismo* y no de su posición en el espacio-tiempo: aquello que hace que *yo* no sea *tú* no es extrínseco a mí, ni superficial o secundario. Es, necesariamente, algo que forma parte de mí, más todavía, es aquello que hace que yo sea yo. Se trata, pues, de la forma, puesto que *forma dat esse rei:* si soy «el hombre que soy», es en razón de lo que me hace ser hombre. Y si el hombre que yo soy se distingue realmente del hombre que tú eres, es porque el principio que me hace ser hombre a mí es mío solamente, y el que te hace ser hombre a ti es solamente tuyo: «Actus habet virtutem separandi et dividendi. Unumquodque enim dividitur ab altero per propriam formam» *(In Metaph.,* 1039*a,* 7, Cathala, n.° 1588).

5. Es, pues, evidente que el principio de la individuación es el principio de la determinación del ser: en una palabra, «la forma». Así Dios es individuado en grado sumo, con la máxima individualidad, en la cima de lo concreto, por la pureza eminente de su forma. Así también los ángeles son individuados por su ser puramente formal.

Pero la evidencia desaparece (y empieza nuestro problema) cuando llegamos al caso paradójico que es, sin embargo, la ley de nuestro mundo: tipos específicos que se realizan en varios individuos. Con otras palabras: seres diferentes que no presentan una diferencia específica, sino sólo diferencias que se ha convenido en llamar «numéricas» (es decir, diferencias que no cambian el tipo esencial).

Y observemos bien que este caso nada tiene ya que ver con el de los ángeles. Cuando Laberthonnière escribe: «Santo Tomás, para librar a sus ángeles de la individualidad, hace de cada uno de ellos una especie por naturaleza... sin darse cuenta de que la multiplicidad de las especies con relación al género plantea exactamente el mismo problema que la multiplicidad de los individuos con relación a la especie, puesto que las especies no son más que individuaciones del género...» demuestra solamente que no ha comprendido nada: el género «ángel» no es una noción unívoca a la que se añade

la diferencia «migueleidad», «gabrieleidad», etc.; cada ángel es una realización, en toda su pureza, de la perfección «vida espiritual» y difiere de las otras por todo su ser (la semejanza entre dos ángeles no es jamás unívoca, sino analógica) (cf. I, 50, 2 ad 1um). «Non potest in eis differentia sumi ab eo quod est pars quidditatis, sed a tota quidditate... Una enim substantia separata convenit cum alia in immaterialitate, et differt ab alia in gradu perfectionis» (*De ente et essentia*, cap. V, n.º 26). Por el contrario, en los numerosos seres que son de la misma especie, hay que hallar necesariamente en ellos algo real, esencial, intrínseco, que se distinga de la forma, que la reciba sin agotarla, que le permita existir una vez sin existir de una vez; es, por lo tanto, inevitable acudir a la noción del «receptor-negador», que hemos denominado «materia».

6. De nuevo se hace evidente que, en el mundo de los cuerpos, el *principio que permite a la forma individuar el ser*, y conferirle de este modo no sólo una diferencia específica, sino también una diferencia numérica con relación a los otros miembros de la misma especie, no puede ser otro que la materia.

Pero siendo la materia por sí sola indistinta y, peor aún, inexistente, resulta evidente que ella sola no puede dar a la forma la posibilidad de individuar el compuesto: es la materia, sí, la que individualiza, pero en su doble relación trascendental, por una parte con la forma, que la hace ser «esto y no aquello» (hierro y no oro), y por otra parte con la extensión, que la hace estar «aquí» y no «allí» (a la izquierda y no a la derecha).

Así pues, el *don de Dios*, que no es otro que el don de la *existencia*, no pone como *real* un *tipo específico* sino *encarnándolo* en una *materia*; pero al mismo tiempo que *recibe* el tipo, la materia recibe también el *tamaño* y el *contorno*, que, si bien le hacen posible existir, *sólo se lo permiten una vez*, aquí.

CAPÍTULO V

COMUNICACIÓN DE LA EXISTENCIA A LOS INDIVIDUOS

La dignidad del individuo es su incomunicabilidad. El tipo «Rosa» se multiplica hasta el infinito a través del espacio y del tiempo; pero esta rosa que me ofreces es única en el mundo... En

ella el tipo común se ha convertido en esta presencia inimitable. El romántico es aquella persona que quiere librarse de lo trivial aferrándose a lo único. Se siente amenazado por la naturaleza, que repite indefinidamente los mismos tipos, en todo lugar y tiempo, y que reabsorbe de modo indefinido a los individuos, uno después de otro, en el «todo».

Desesperando de salvar lo único del naufragio universal, se venga y se consuela rechazando la comunicación con el «todo», con la naturaleza:

> *Et dans mon coeur alors je la hais et je vois*
> *Notre sang dans son onde et nos morts sous son herbe*
> *Nourrissant de leurs sucs la racine des bois.*
> *Et je dis à mes yeux qui lui trouvaient des charmes:*
> *«Ailleurs tous vos regards, ailleurs toutes vos larmes,*
> *Aimez ce que jamais l'on ne verra deux fois!»*

Pero la incomunicabilidad del individuo constituye, a la vez, su insuficiencia. No es más que él mismo y lo es sólo por un tiempo. Don Juan no se siente satisfecho con esto. Yendo de una individualidad a la otra, espera siempre hallar en la otra lo que le ha faltado en la primera. Es que desprecia lo individual y sólo quiere gozar de la especie. Pero la especie, aunque comunicaba ya a una primera individualidad, permite, sin embargo, una cierta comunicación, una cierta fusión o confusión... «Perdida una, diez halladas...»

La dignidad del individuo humano radica en su conciencia de una incomunicabilidad más profunda y más radical que la de la individualidad. Único hasta ser absolutamente inconfundible, el hombre, por envilecido que esté, aunque sea utilizado como ganado y tratado como un número intercambiable, puede conservar la conciencia de que su existencia es insustituible y de que le coloca solo («Personalitas, ultima solitudo», decía Escoto) ante el universo, ante la sociedad, ante los demás, ante Dios. ¿Solo? Sí, pero no de una manera irremediable, puesto que, si existe *ante*, es para existir *con*: la dignidad suprema del existente individual *no es la de fundirse u oponerse*, sino la de *comunicarse*.

ART. 1. GÉNESIS HISTÓRICA

El hombre no tardó en darse cuenta de que, entre todos los individuos del universo, constituía un individuo aparte.

Platón no fue el primero en plantearse el problema del destino

del individuo humano. De las *religiones mistéricas* hereda el sentimiento de que el hombre no existe solamente para ser aquí y ahora. Comparte con Heraclito la idea de que en el hombre hay un «logos» capaz de abstraer de la multitud de palabras y acontecimientos «aquello que es común», la ley divina de la unidad que funda toda ley humana. Afirma que cada individuo es responsable de sus actos libres, de los que deberá dar cuenta y por los que recibirá una sanción. Sin embargo, la generación del individuo le parece que es sólo el medio de inmortalizar la especie.

Aristóteles no llega a demostrar firmemente la inmortalidad individual. La ciudad en la que integra el individuo es, más aún que para Platón, el único horizonte del hombre sobre la tierra: los individuos menos dotados o menos afortunados justifican su existencia haciendo posible al sabio la contemplación.

Los estoicos amplían el horizonte hasta las dimensiones del universo, inmenso ser viviente animado por el alma divina que da a cada uno de nosotros su lugar y su papel: «Recuerda que eres un actor dramático que representas el papel que el autor ha querido asignarte: breve, si breve lo ha querido; largo, si así lo ha querido. Si te ha asignado un papel de mendigo, represéntalo con naturalidad; haz lo mismo si es un papel de cojo, de magistrado o de simple particular. En efecto, representar bien el personaje (prosopon) que se te ha confiado depende de ti, pero escogerlo es tarea de otro» (EPICTETO, *Manual*, 17). «¿Cómo apareces tú actualmente en escena? Como un testigo citado por Dios: "Acércate y da testimonio de mí, pues eres digno de ser producido por mí como testigo"» (id., *Conversaciones*, I, 29, 46). El individuo humano es, pues, un «personaje» colocado por Dios ante el mundo, y ante todos los demás, para representar un papel insustituible, el papel de testigo de Dios.

Pero incumbió al cristianismo el revelar la dignidad eminente de la persona humana. Verdad es que el judaísmo había desarrollado en el pueblo elegido el sentido de la existencia y de la responsabilidad colectivas, pero ya los profetas habían insistido sobre el destino personal. Cristo nos enseñó la dignidad infinita de cada individuo humano, respetable porque es creado por Dios para Dios, porque es redimido por el hombre-Dios, en suma, porque es amado por Dios. Por pequeño que sea el ser cuyo todo es Dios, es él mismo un todo que supera los todos de los cuales forma parte: todo social, todo universal.

Pero el cristianismo, al mismo tiempo que revelaba la digni-

dad de la persona, planteaba el problema de su estructura, al afirmar que la noción de persona no coincide con la de individuo. Por una parte, Dios es un individuo único en el que subsisten tres personas. Por otra parte, Jesucristo es dos individuos que forman una sola persona. Al intentar expresar con precisión las verdades atestiguadas por la venida de Cristo en la carne, padres, concilios, papas (e. g.: tres personas en Dios, Dz 79; una sola en Jesucristo, Dz 148) se preguntaron qué diferencia hay entre la naturaleza (φύσις), o esencia individual, y la persona (πρόσωπον).

ART. 2. FORMULACIÓN DOCTRINAL

A. *La individuación humana*

Santo Tomás empieza por darse cuenta de que la espiritualidad del alma humana coloca al individuo humano en una situación única: no es el soporte efímero de una especie eterna, sino que es —por su alma inmortal— la verdadera razón de ser de la reproducción de la especie humana:

El hombre, por su naturaleza, asegura la mediación entre las criaturas incorruptibles y las corruptibles. Pero el designio de la naturaleza se dirige de una manera diferente a las criaturas incorruptibles y a las corruptibles. En todos los casos busca lo que es siempre y para siempre; sólo de una manera secundaria busca lo temporal: como medio ordenado a lo que es siempre. De no ser así, la intención de la naturaleza quedaría frustrada. Este principio, aplicado a los seres corruptibles, da esta consecuencia: la naturaleza apunta principalmente al bien de la especie; y la generación del individuo no es más que un medio para la perpetuación de la especie. Por el contrario, el mismo principio aplicado a los seres incorruptibles da una consecuencia distinta: como los individuos incorruptibles están hechos para durar siempre, son objeto de la intención principal de la naturaleza. Aplicación de lo dicho al hombre: la generación le es debida por su cuerpo corruptible; pero del hecho de que su alma es incorruptible se sigue que la multiplicación de los individuos es querida por sí misma por la naturaleza; o mejor, por el autor de la naturaleza que crea cada alma humana (cf. *S.Th.*, I, 98, 1; cf. *Q.D. de Pot.*, III, 10, 4). La *Q.D. de Anima*, art. 18, que el padre Laberthonnière criticaba tan a menudo a santo Tomás, y en la que santo Tomás da, en efecto, el

ejemplo de la humanidad para ilustrar la tesis aristotélica de «el individuo para la especie», es, pues, el testimonio de un estado menos elaborado del pensamiento de santo Tomás. Así, en el caso único del hombre, *la espiritualidad de la forma* humana cambia *el valor de la individualidad:* ya no es la multiplicación de los individuos la que está destinada a salvar la especie, es la conservación de la especie la que está destinada a suscitar los individuos.

Sin embargo, aunque el valor de la individualidad queda invertido por el hecho de ser espiritual la forma, el principio de la individuación sigue siendo la materia, porque dicha forma espiritual está esencialmente ordenada a informar un cuerpo: «Licet anima intellectiva non habeat materia ex qua sit, sicut nec angelus: tamen est forma materiae alicuius; quod angelo non convenit. Et ideo, secundum divisionem materiae, sunt multae animae unius speciei, multi autem angeli unius speciei esse non possunt» *(S.Th.*, I, 76, 2 ad 1um). Siendo incapaz de existir sin una relación trascendental a un cuerpo individual, el alma espiritual es «ésta» por esta misma relación: «Unumquodque hoc modo habet unitatem quo habet esse; et per consequens unum est iudicium de multiplicatione rei et de esse ipsius. Manifestum est autem quod anima intellectualis, secundum suum esse, unitur corpori ut forma; et tamen, destructo corpore, remanet anima intellectualis in suo esse. Et, eadem ratione, multitudo animarum est secundum multitudinem corporum: et tamen, destructis corporibus, remanent animae in suo esse multiplicatae» *(S.Th.*, I, 76, 2 ad 2um).

Ahora se ve que el sueño que nos lleva a veces a preguntarnos: «¿Qué habría sido de mí si hubiera nacido bajo otro cielo, de otros padres y en otro tiempo?» no es más que un pseudo-problema: pues el hombre que se hubiera formado así, a base de otros elementos materiales, cargados de otra herencia y madurados en otro ambiente, habría sido, por hipótesis, una persona distinta de mí...

B. *El supuesto humano*

A continuación santo Tomás intentó, para poder expresar con rigor los dogmas cristianos de la Trinidad (I, 29 ss) y de la encarnación (III, q. 2), poner un poco de orden en la serie de expresiones técnicas que designan al individuo: substancia primera, subsistencia, supuesto, hipóstasis (palabra griega que corresponde a la latina *suppositum)*. Partiendo de la noción general de *individuo*, muestra que se aplica propiamente a la substancia (es decir, a

«lo que es» o «existe», hablando con propiedad); señala después que la substancia es concebida como un «soporte» colocado por debajo de la esencia o la naturaleza, pero también debajo de los accidentes *(principia individuantia*, que no hay que confundir con *principium individuationis)* que nos permiten discernir los individuos. Llega así a la idea de que la substancia real debe ser un sujeto *total*, en el cual varios elementos (o partes) individuadas deben unirse para formar un *todo;* y en cuanto la substancia totaliza o integra: 1.° una naturaleza o esencia, 2.° unos accidentes, 3.° una existencia en sí, merece el título especial de «supuesto» o «hipóstasis», o de «sujeto subsistente» (cf. *S.Th.*, I, 29, 1 y 2; III, 2, 2).

En la noción de supuesto, la idea de totalidad se verifica en dos sentidos: por una parte, el supuesto es el *todo lógico* en el que se unen todos los predicados atribuibles al mismo sujeto (Pedro es hombre, Pedro es este hombre, Pedro es alto, Pedro existe...). Desde el punto de vista lógico, el supuesto es, pues, el *sujeto último de toda atribución:* «De prima substantia quae est hypostasis, omnia alia praedicantur, scilicet et universalia in genere substantiae (son las substancias segundas de Aristóteles, que no son supuestos, a diferencia de las ideas o formas que Platón «hipostasia») et accidentia» *(C. G.*, IV, 38 Item.). Por otra parte, el supuesto es el todo ontológico en el que se unen todas las esencias: la esencia substancial, las esencias accidentales, de manera que, completándose las unas a las otras por su comunicación mutua (la materia completa a la forma, los accidentes completan a la substancia...), forman este todo completo capaz de ser: *lo que existe.* «Sciendum quod non quodlibet individuum in genere substantiae, etiam in rationali natura, habet rationem personae (la persona es un caso particular del supuesto), sed solum illud quod per se exsistit: non autem illud quod exsistit in aliquo perfectiori. Unde manus Socratis quamvis sit quoddam individuum, non tamen est persona: quia non per se exsistit, sed in quodam perfectiori, scilicet in suo toto» *(S.Th.*, III, 2, 2 ad 3um).

C. *La persona*

Así como el supuesto es un caso particular del individuo, la persona es un caso particular del supuesto: para que un individuo sea, además, un *supuesto*, es necesario que sea una naturaleza individuada completa y completada por todos sus accidentes, y que el todo así formado sea apto para existir en sí; para que el su-

puesto merezca el título especial de persona, basta que su naturaleza sea de orden espiritual: «Adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt; actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter coeteras substantias, quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae: et hoc nomen est *persona*» (*S.Th.*, I, 29, 1). «Persona» es, pues, el título de dignidad reservado a los supuestos racionales, por el hecho de su actividad autónoma.

Santo Tomás señalaba que el mismo origen de la palabra «persona» evoca la idea de una dignidad superior: «Boetius dicit, in libro *De Duabus naturis*, cap. 3: Nomen personae videtur traductum ex his personis quae in comoediis tragoediisque quosdam homines repraesentabant. Persona enim dicta est a personando, quia concavitate ipsa, maior necesse est ut volvatur sonus. Graeci vero has personas *prosopa* vocabant ab eo quod ponantur in facie, atque ante oculos obtegant vultum...» Y a los que pudieran hallar en este humilde origen de la palabra persona una razón para rechazar dicha palabra al hablar de Dios, santo Tomás responde: «Quia... in comoediis et tragoediis repraesentabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen persona ad significandum aliquos dignitatem habentes...» (I, 29, 3, 2*a* obi., y ad 2um).

Se comprende, pues, que la noción de persona se verifica eminentemente en Dios: porque «Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura: scilicet subsistens in natura rationali» (ibid., *c*). Así, santo Tomás hace suya la definición de persona dada por Boecio: «Persona est rationalis naturae individua substantia.» Y la explica: «Et ideo in praedicta definitione personae ponitur *substantia individua*, in quantum significat singulare in genere substantiae» (por lo tanto, toda persona es en primer lugar un supuesto); «additur autem *rationalis naturae*, in quantum significat singulare in rationalibus substantiis».

Sin embargo, puesto que Dios es en grado eminente substancia individual y hay en él tres personas, santo Tomás reconoce que Ricardo de San Víctor tenía una cierta razón al intentar corregir la definición de Boecio para el caso de la persona divina. Pero santo Tomás no acepta la definición propuesta por Ricardo de San Víctor (*divinae substantiae incommunicabilis exsistentia*, I, 29, 3 ad 4um), y prefiere decir: «Distinctum subsistens in natura rationali.»

D. *El problema planteado por la teología del hombre-Dios*

Todas estas definiciones y distinciones no son más que el prefacio de la labor de expresión científica del dogma: en Jesucristo, el único «Yo», que puede decir tanto «Tengo sed» como «Yo te lo mando, ¡levántate!», reúne la naturaleza individual de Dios y la naturaleza individual de este hombre, al cual no le falta nada de lo exigido por nuestra naturaleza de hombres. Estos dos individuos, el humano y el divino, están, pues, unidos en un solo y mismo sujeto, designado por el pronombre personal y por un nombre propio, al que se atribuyen todas las cualidades y todas las acciones del hombre y del Dios. Los relatos evangélicos y las definiciones conciliares ponen de manifiesto que la persona de Jesús es divina. ¿Cuál es, pues, el elemento que le falta a «este hombre llamado Jesús» para que sea una persona humana? Le falta ser *un todo completo existente en sí:* el todo designado por el nombre de «Jesús», y al que se atribuyen las acciones humanas que lleva a cabo, es un todo que reúne al Dios y al hombre: el hombre-Jesús no es una persona, porque forma *parte de un todo ulterior, superior a él.* «Licet ergo haec humana natura sit quoddam individuum in genere substantiae, quia tamen non per se separatim exsistit, sed in quodam perfectiori, scilicet in persona Verbi Dei, consequens est quod non habet personalitatem propriam» *(S.Th.*, III, 2, 2, ad 3um).

Lo que le falta a este individuo humano para ser una persona, no es, pues, nada de lo que constituye la naturaleza humana; es, exclusivamente, lo que constituye formalmente el supuesto (el «constitutivo formal de la supositalidad»), a saber: *la existencia propia y separada.* En el caso evidentemente extraordinario de la encarnación, la falta de personalidad, lejos de significar un defecto de la naturaleza humana, señala un enriquecimiento prodigioso de la misma, que consiste en *existir con la existencia misma de la persona divina* del Verbo. Sin embargo, en la *Q.D. de Unione Verbi incarnati,* santo Tomás, considerando de nuevo el problema del existir del Cristo hombre, atribuye a la naturaleza humana individuada del hombre-Jesús una *existencia creada y finita* que confiere al Verbo eterno una *verdadera existencia de hombre;* pero esta *existencia creada y finita* sólo es *secundaria,* porque está *vinculada a la existencia del Verbo,* y no hace *existir a este hombre independientemente* de la persona divina.

Así pues, lo que constituye formalmente el supuesto (y es la condición *sine qua non* para ser una persona) es, según santo Tomás, *la existencia principal que totaliza todas las existencias secundarias y convierte a varias esencias mutuamente comunicadas en un solo ser existente.*

ART. 3. LA CRISIS MODERNA

Mientras en el interior de la escuela se intentaba señalar con mayor precisión de lo que había hecho santo Tomás el constitutivo formal del supuesto, condición ontológica de la existencia personal, los modernos, siguiendo a Descartes, se han interesado exclusivamente por los caracteres vividos de la conciencia personal.

A) Dándose cuenta de que el efecto propio de la personalidad ontológica es hacer al individuo incomunicable, los escolásticos se dividieron en cuanto a la manera precisa de concebir lo que hace que un individuo no pueda comunicarse:

—Ya a finales del siglo XIII, Escoto piensa que la personalidad, en este sentido, consiste en una negación: negación de toda dependencia actual o virtual de todo principio personal o substancial.

—En la primera mitad del siglo XV, un dominico de Toulouse, Juan Capréolo, llamado «el príncipe de los tomistas», reflexiona sobre la noción tomista de supuesto: el supuesto es, ante todo, lo que existe en sí y por sí; analizando el *quod subsistit*, ve en él la unión de dos «co-principios»: un *quo* esencial y un *quo* existencial, unidos según las leyes ordinarias de la potencia y el acto. Así, antes de recibir la existencia, el supuesto es constituido sólo «denominativamente» (o «materialmente»); la substancia individual se hace formalmente incomunicable sólo después de haber recibido la existencia propia.

—A finales del siglo XV, el cardenal dominico Cayetano parece adoptar preferentemente el punto de vista lógico: el supuesto es, ante todo, el centro último de toda atribución, aquello a lo cual se atribuye todo, incluso la existencia. Esta atribución lógica de la existencia-en-sí-y-por-sí muestra que el supuesto está ya constituido formalmente antes de recibir la existencia. El *quod subsistit* es, pues, la unión de dos co-principios, ciertamente, pero de una clase especial, y que no obedecen a las leyes del acto esencial y de la potencia esencial; se trata de un *quod* esencial, es decir, de una esencia completa en su orden, la única que puede recibir el *quo*

existencial. Lo que hace al supuesto es lo mismo que hace a la substancia individual completa, o terminada, en sí misma: un «modo substancial de subsistencia».

—A finales del siglo XVI, el jesuita Suárez, al rechazar la distinción real de esencia y existencia, sitúa el principio de la incomunicabilidad personal en el todo «substancia-individual-existente». Se ve obligado a imaginar un modo substancial que completa la substancia de manera que la hace existir en sí y no en otro. Es este modo lo que constituye formalmente el supuesto.

—En el siglo XVII, el jesuita Tiphaine adquirió celebridad proponiendo una fórmula más simple: lo que constituye formalmente a la persona como todo incomunicable es su carácter completo, su totalidad, que le impide ser comunicada a cualquier otro.

B) Pero en este momento aparece Descartes. Para él, el «yo» es el espíritu, es decir, la substancia pensante, una substancia cuyo ser es pensar, de tal manera que si cesara de pensar dejaría también de existir. Como, por lo demás, pensar es tener conciencia de las diversas operaciones que acontecen en nosotros, se sigue de ello que el «yo» no es otra cosa que la conciencia que tenemos de nuestros propios actos. Y por este camino llegamos al bi-regionalismo que caracteriza la ontología moderna: de un lado los espíritus, substancias pensantes, libres, autónomas; del otro, las cosas (mientras no se las reduzca a ideas, como hacía Berkeley), que son extensas, determinadas, heterónomas. Pero hay varias maneras de concebir esta conciencia: se la *puede* reducir al *percipere*, como Berkeley: y *también* se la puede dilatar en la libertad, y oponer entonces «persona» y «naturaleza» (cf. Lachelier: «La oposición de la libertad y la naturaleza, comprendida por primera vez por Kant, es para mí la oposición fundamental de la filosofía»); *finalmente, puede* darse a la conciencia una función ontológica; es quizá lo que hacía ya Christian Wolff en su *Psychologia rationalis:* «Persona dicitur ens, quod memoriam sui conservat, hoc est meminit se, esse idem illud quod ante in hoc vel isto statu fuit»; por lo demás, en esto Wolff seguía la doctrina de Leibniz, según la cual el cuerpo es «un espíritu instantáneo», es decir, sin memoria: la memoria debe, por el contrario, asegurar la permanencia y la identidad del cuerpo y del espíritu. Bergson adoptará de nuevo a su manera esta misma tesis: la memoria pura es la conservación del pasado como tal. Se acopla detrás del presente, creado imprevisiblemente por la duración, que es libertad, y que sería desvanecimiento perpetuo a no ser por este almacenamiento del pasado como tal.

Vemos, pues, que la reducción de la «personalidad» a la «conciencia» no es solamente una tesis de «psicología experimental», como si se explicara la constitución de nuestro «yo» por una síntesis de sensaciones, de recuerdos y de ideas... no sería más que un «psicologismo» que consideraría al «Cogito» como un hecho de conciencia, y nuestra personalidad como un conjunto de hechos de conciencia. No, la reducción de la personalidad a la conciencia es una tesis ontológica; es el descubrimiento de la existencia personal como modo irreductible de existencia.

A decir verdad, este descubrimiento es puesto en peligro por Bergson, y sólo es desarrollado del todo en la fenomenología y en el existencialismo:

Bergson contrapone la duración, pura heterogeneidad cualitativa de invención imprevisible, en una palabra, creadora, y la simultaneidad homogénea, sometida al determinismo. La primera es impulso vital, impulso de conciencia; la segunda es estancamiento y fijeza, muerte. Pero si entre las dos zonas hubiera una total escisión, no entrarían en contacto, se ignorarían. Bergson hace posible su encuentro con su teoría de la conciencia que impregna toda realidad: incluso las cosas son en sí mismas «imágenes», y por tanto, «conciencia», pero conciencia amortiguada, adormecida. Conocerlas no es darles la conciencia, sino solamente despertar su conciencia latente. La conciencia bergsoniana es, pues, según expresión de Sartre, la «forma substancial de la realidad». Un profundo idealismo anima la visión bergsoniana del mundo: es un concienciaIismo. Por lo tanto, el conocimiento y el amor son consubstanciales a la realidad más humilde y biológica como lo son a la realidad más elevada y más divina; la intuición es coincidencia con lo que lo real tiene de único y, por consiguiente, de inexpresable. El amor místico es coincidencia con el amor creador y tiende nada menos que a dar el último toque a la creación de la especie humana. De este modo todo queda fundido y confundido, y no se ve cómo una conciencia puede distinguirse de otra.

La fenomenología ha vuelto a descubrir que la «conciencia pertenece al mundo». Su verdad primera no es ya *Cogito, ergo sum*, sino *Ego cogito cogitatum*. Su último objetivo no es ya proporcionarse en idea una copia de las cosas, o «cosas en idea», sino que pretende ir a las cosas mismas. Así restauró la intencionalidad del conocimiento. Pero fiel al dualismo cartesiano de la substancia-pensante y de la substancia-extensa, se creyó obligada a conceder a la conciencia una existencia distinta de la de sus objetos.

Existir, para una conciencia, es tener conciencia de existir, es aparecerse (Husserl). Existir, para la realidad humana, es asumir su propio ser (Heidegger). Desde este momento la oposición entre la conciencia y aquello de lo que se tiene conciencia es radical: el modo de existencia de la una excluye el de la otra.

El existencialismo de Sartre representa el esfuerzo más claro para precisar la estructura de ser que caracteriza a la conciencia por oposición a sus objetos: la tesis sartriana fundamental es que el *Cogito* (no como hecho de conciencia, sino como fundante de todos los hechos de conciencia) es esencialmente «nada», es decir, negación de toda esencia anterior a su existencia, negación, en particular, de toda naturaleza biológica; la introducción de esta nada en el seno del ser funda la libertad, interrumpiendo la línea del determinismo, y funda el conocimiento, separando el objeto del sujeto, y el objeto de su contorno. Finalmente, por estar dotado de libertad y conocimiento, el hombre es el origen de toda interrogación, de toda esencia y de todo valor; el mundo sin él sería plenitud maciza y opaca. Esto no puede, tampoco, satisfacernos: ¿de dónde le viene al ser macizo y opaco esta enfermedad que lo descomprime y lo hiende, hasta hacer aparecer en él la nada? ¿De qué manera la imagen totalmente negativa del vacío puede dar cuenta de la plena posibilidad que hay en la libertad y el conocimiento? ¿Y cómo pueden la conciencia y la libertad, puras nadas, multiplicarse en «personalidades» distintas: en qué se distingue «mi» nada de la «tuya»?

Para evitar tales escollos y permanecer, al mismo tiempo, más cerca de las evidencias vividas, Gabriel Marcel, Louis Lavelle y Emmanuel Mounier habían intentado mantener en unas proporciones justas la oposición de la libertad y de la naturaleza, la de la existencia y del ser.

G. Marcel muestra que la persona humana está esencialmente encarnada, que, por consiguiente, la condición humana es la de estar en situación, inserta de una manera no cualquiera en el espacio y en el tiempo.

L. Lavelle piensa que la existencia, que es acto, surge del ser como uno de sus modos; y que la existencia, que es interioridad, es también participación. Mounier, finalmente, subraya que la persona está incorporada, que la libertad es condicionada, que la personalidad debe conquistarse.

Ciertamente hay mucho de aceptable en estas reflexiones, pero conviene darles firmeza y preservarlas con más rigor.

ART. 4. REFLEXIÓN CRÍTICA

La filosofía moderna ha cometido el error de oponer, hasta separarlos, la existencia humana y el ser natural. La persona humana existe porque es, ante todo, *un individuo* con una cierta naturaleza específica, y porque es, además, *un supuesto* constituido, como todos los demás supuestos del universo, para recibir una existencia propia, a la medida exacta de su existencia individual y específica; solamente si se admite esto, es comprensible que su *naturaleza espiritual* entre en *comunicación libre* con todos los supuestos espirituales del universo. En la experiencia vivida, estos tres aspectos se hallan constantemente mezclados.

A. *La persona, como individuo*

Contrariamente a lo que podrían dar a entender ciertas fórmulas de Mounier (e incluso de Maritain), no es individuo el cuerpo humano solo, sino que también el espíritu es individuado; y es individuado por su relación trascendental, esencial, al cuerpo. No sólo el cuerpo es naturaleza, sino que el espíritu también lo es, y es naturaleza específica. La idea de que el hombre es «anti-physis» (Simone de Beauvoir), que «la naturaleza del hombre consiste en no tener naturaleza» (resumen del existencialismo por H. Gouhier), que el hombre ES libertad... queda desmentida por los hechos primarios sin los cuales no existiría hombre en absoluto: la generación, la alimentación, la asociación. Todos los hombres pertenecen a una misma especie del género animal; esta especie se reproduce en un número indefinido de ejemplares porque un número indefinido de porciones de materia son simultánea y sucesivamente informadas por el tipo «hombre».

Existir, para un hombre, no es, pues, en primer lugar o radicalmente «tener conciencia de existir»; es, ante todo, ser un animal que vive entre otros, sus semejantes.

Por lo demás, este ser natural, específico e individuado, aparece muy pronto a la conciencia del niño: desde un principio conoce a los otros individuos de su especie, se «reconoce» en ellos, y concibe inmediatamente hacia ellos un amor del mismo tipo que el amor natural que se tiene a sí mismo: amor instintivo que nace de la naturaleza y a ella se dirige y es todo él naturaleza.

Con esto damos la razón a una verdad del existencialismo sartriano y heideggeriano: ser hombre es estar condenado a *ser con* otros hombres. Hacemos nuestra esta fórmula entendiendo que para *ser con* debemos ser *a la vez distintos y semejantes.*

Con esto nos separamos de Descartes, para quien el «yo existo» es un acto reflejo intelectual, desencarnado y desocializado.

B. *La persona, como supuesto*

Hasta ahora tenemos un tipo específico (el hombre) que se comunica a una materia para dar lugar a «este hombre»; el tipo, así individuado, no puede ya comunicarse en la misma línea. En este sentido es *incomunicable.*

Sin embargo, le es indispensable recibir la *comunicación* de un acto último que le confiera la existencia en acto, en sí y por sí. Con ello, con la comunicación de la existencia que desde este momento es *su existencia propia,* se ha convertido en algo absolutamente *incomunicable.*

Pero ¿a qué principio debe, normalmente, la existencia de un tipo específico individuado el ser propia de este individuo y, por lo tanto, el hacerle existir en sí mismo y en ningún otro? Y, en el caso milagroso, aunque esclarecedor, del hombre-Dios, ¿qué es lo que le falta a este individuo humano para ser supuesto y cuya carencia le permite existir en la persona del Hijo de Dios?

—Un efecto tan real requiere un principio real. Se rechazan las soluciones de Escoto y de Tiphaine, que se contentan con una afirmación o negación, puntos de vista del espíritu, entes de razón.

—Ya que este efecto de apropiación se sitúa en el punto de unión o de comunicación de la esencia y la existencia, debe rechazarse igualmente el modo de subsistencia que imagina Suárez y que supone la identidad de la esencia y de la existencia.

—Quedan, pues, las formulaciones de Capréolo y de Cayetano, y puede ponerse en duda que entre ambas exista una oposición tan grande como se ha dicho. Según Capréolo, el individuo es *materialmente,* o *denominativamente,* supuesto, pero no formalmente: «Como el hombre es el hombre blanco: no formalmente, sino materialmente.» Con otras palabras, el individuo es *exigitivamente* supuesto, porque es relación trascendental a su existencia propia, pero no lo llega a ser «formalmente» más que con la comunicación de una existencia propia. A esta afirmación, que es innegable, Cayetano añade una precisión: la unión de la naturaleza substancial

individuada con una existencia que sólo pertenezca a ella, implica que la substancia individual sea ya completa, o total, o acabada, en su línea substancial. En menos palabras: es necesario que la substancia individual sea un *quod*, a fin de recibir *como suya propia* la existencia, que es el *quo* último. Esta formulación parece poder apoyarse en lo que escribió santo Tomás *(C.G.*, II, 54, *Unde)*: «Ipsa autem tota substantia est ipsum *quod est*; et ipsum esse est *quo* substantia denominatur ens.»

Para mostrar la profunda verdad de esta formulación nos podríamos contentar con una *metafísica de la gramática:* lo que designa el *nombre propio* o el *pronombre personal* no es, directamente, ninguna de las esencias (substancial o accidentales) reunidas en este hombre, y tampoco es su existencia. Prueba de ello es que nosotros atribuimos a Pedro, o a «él», sus esencias y su existencia: él es el hombre, es rubio, es virtuoso, existe. Todo esto que se le atribuye a «él» está, pues, reunido en «él», todo esto comunica en «él», pero nada de esto es «él»: ni siquiera la existencia. «Él» es, pues, el término en el que se unen todas las esencias y la existencia.

Pero parece que la misma prueba podría exigirse, y con ventaja, a una *metafísica del amor*. Así aborda Pascal el problema de la persona: «¿Qué es el yo? Un hombre que se asoma a la ventana para ver a los que pasan, si yo paso por allí, ¿podré decir que se ha colocado allí para verme? No, porque no piensa particularmente en mí; pero el que ama a otra persona a causa de su belleza, ¿la ama? No, porque la viruela, que matará la belleza sin matar a la persona, hará que no la ame ya. Y si alguien me ama por mi inteligencia, por mi memoria, ¿me ama a mí? No, porque puedo perder estas cualidades sin perderme a mí mismo. ¿Dónde está, pues, este *yo*, si no está ni en el cuerpo ni en el alma? ¿Y cómo amar el cuerpo o el alma, sino por estas cualidades, que no son las que forman el yo, puesto que son caducas? ¿Puede, acaso, amarse la substancia del alma de una persona, en abstracto, cualesquiera que sean sus cualidades? No es posible, y sería injusto. Así pues, jamás se ama a una persona, sino sólo a cualidades» *(Pensamientos*, n.° 323 Brunschwicg).

Hay que protestar contra esta opinión pesimista de Pascal, propia más bien de un detractor del hombre: este amor exclusivo de las cualidades (el mismo que preconizan cínicamente tantos anuncios de productos de belleza...) no posee nada específicamente humano. Ya Aristóteles había dicho: «Los que quieren el bien

de sus amigos por ellos mismos, son los más amigos, pues están en esta disposición en razón de ellos mismos y no por alguna cosa accidental» (*Ética a Nicómaco*, VIII, 3). Y san Bernardo precisaba: «Amat profecte caste qui ipsum quem amat quaerit, non aliud quidquam ipsius.» Lo mismo expresaba enérgicamente Montaigne al recordar su amistad con La Boétie (*Ensayos*, I, 28): «Si me insisten para que diga por qué le amaba, me doy cuenta de que esto no puede expresarse» (y la edición de 1595 añade:) «sino respondiendo: porque era él y porque era yo». «El amor, cuando se alimenta sólo de simpatía y no busca otra cosa que cultivarla, se expone a recaer en el deseo. El verdadero amor se dirige al sujeto mismo, más allá de su naturaleza» (MADINIER, *Conscience et amour*, p. 95). Maritain, siguiendo la linea aristotélica, y Madinier, por el solo análisis del amor, llegan a las mismas evidencias: el amor «se dirige a la realidad más profunda, substancial y escondida del ser amado», a «este centro metafísico más profundo que todas las cualidades y esencias» (MARITAIN, *La personne et le bien commun*, p. 32). «Amar es querer al otro como sujeto» (MADINIER, *Conscience et amour*, p. 99).

Por otra parte, hay que protestar contra la exageración opuesta, que pretende que el amor no tiene en cuenta las cualidades: teoría del «flechazo», de las «afinidades electivas», del «amor fatal». «...El sentido común se opondrá siempre al desprecio romántico hacia las formas tradicionales de encuentro interpsicológico, que son originariamente necesarias y que, en cierto modo, lo siguen siendo siempre» (NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, p. 15). Tan falso es afirmar: se ama con independencia de las cualidades, como decir: sólo se aman cualidades.

El amor inalterable de una madre o de una esposa por el hijo o el esposo a quien la enfermedad, la locura, el libertinaje o el crimen han privado de todas sus cualidades amables, nos obliga a decir: se empieza amando a alguien por sus cualidades; pero más allá de las cualidades, cuando no existen, el amor verdadero se dirige al *centro* que las aglutina todas, al *vínculo* que forma con ellas un haz, al *término* que las encierra en un todo, y que las hace susceptibles de existir en sí, frente a todo lo restante.

El análisis del amor nos hace encontrar en el *centro*, *vínculo*, *término* de las cualidades accidentales y substanciales el constitutivo formal del supuesto como término en el cual se acaba, se completa y se totaliza la comunicación de las esencias, formando un *quod* substancial, susceptible de poseer una existencia propia

C. *La persona, como persona*

La naturaleza humana, constituida como individuo por la comunicación de su tipo a una materia y constituida como supuesto por la comunicación de su individualidad y de sus accidentes, pudiendo existir así en sí y por sí en el término que ata y cierra el todo, encuentra en su espiritualidad una dignidad excepcional. Y al hablar de la «persona» se designa esta dignidad de supuesto racional. Teilhard de Chardin podía, pues, escribir: «Lo "personal" es el estado más elevado en que nos es posible captar la materia del universo» («Études», 20 oct. 1937, p. 152).

Esta dignidad presenta, pues, tantos aspectos como la misma espiritualidad:

α) *Fundamentalmente* es la *racionalidad*, es decir, la apertura a lo universal y lo trascendental: la facultad de aprehender en cada ser aquello que tiene de común con todos los de su tipo («universal») y lo que tiene de común con todo («trascendental»).

β) *Por consiguiente:*

1.° Es, en primer lugar, la *afinidad con el todo*. La persona, por el solo hecho de *conocer*, no se limita ya a su ser propio: extiende su ser hasta el ser de sus objetos, sobre-existe en lo que conoce; pero sobre todo, en cuanto *inteligente*, conoce el *ser de todo*, y se pone en presencia del *todo de los seres:* «Naturae intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae; nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu; quaelibet autem alia substantia particularem solam entis participationem habet» *(C.G.*, III, 112, *Praeterea);* se pone, finalmente, en presencia del «todo» del Ser al reconocer «unum esse primum entium, totius esse perfectionem plenam possidens..., quod ex sui perfectionis abundantia omnibus exsistentibus esse largitur, ut non solum primum entium, sed et primum principium omnium, esse comprobetur» *(C.G.*, III, 1, § 1). (Cf.: «Homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum, et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis quae est communis omnibus hominibus» [*S.Th.*, I, 93, 4].)

2.° Es, en segundo lugar, la *libertad*. Pero aquí, aun a riesgo de alargar exageradamente este capítulo, es necesario que determinemos exactamente *en qué medida y en qué sentido la libertad constituye a la persona*. En efecto, se nos presentan dos tesis extremas: la

primera, que estuvo en boga en tiempos del cientificismo, del hecho de ser el hombre una naturaleza deduce la consecuencia de que no es libre; la segunda, cuya fama va aparejada con la del existencialismo, del hecho de ser el hombre libre deduce la consecuencia de que no posee naturaleza. Pero ambas tesis son igualmente falsas, porque cada una de ellas desconoce la mitad de los hechos: la primera (el determinismo) reduce la acción a la esencia o naturaleza, la segunda reduce la esencia (o naturaleza) a no ser más que el resultado o producto de la acción. Y las dos confunden la acción y la existencia. Nuestra existencia es sólo el conjunto de acciones físicas infinitamente complejas, afirmaba el determinista. Nuestra esencia no será otra cosa que el producto de nuestras acciones libres, dice el existencialista. Y nosotros no nos reconocemos en ninguna de estas dos caricaturas.

La verdad es que nosotros somos seres vivos, y que los seres vivos son seres que son causa de sus propios movimientos (cf. *S.Th.*, I, 18, 1), pero además, entre los seres vivos, sólo el hombre posee el dominio de sus actos (ibid., 29, 1), y este dominio consiste en *estar elevado por encima de la naturaleza y liberado de su esencia, pero sólo hasta cierto punto.* En efecto, en el nivel más bajo de la escala de los seres están los minerales, que reciben de su misma naturaleza, no sólo la *finalidad* buscada por su acción, sino también el *plan* que siguen para conseguirla y el *medio* por el cual ejecutan este plan. Por encima de ellos están las plantas, que no reciben de su naturaleza más que el *fin* y el *plan:* los medios dependen de mil contingencias no determinadas por la naturaleza. Más arriba aún, hallamos a los animales, que no reciben ya de su naturaleza, sino de contingencias externas y de su propia espontaneidad, la *forma* que van a dar a su acción, en dependencia de su conocimiento. Finalmente, en la cúspide, el hombre está en un nivel aún superior de vida, porque no sólo no recibe de su naturaleza ni el *medio* ni el *plan* de sus acciones, sino que ni siquiera recibe el *objetivo*, el *fin*, el resultado hacia el cual tienden, pues el hombre se da a sí mismo el resultado de sus acciones al escogerlo como fin. Hasta aquí santo Tomás estaría de acuerdo con el existencialismo: en la operación vital del hombre hay tres cosas que éste no recibe hechas de su naturaleza: el medio, el plan y el fin. Pero, sin embargo, hay aún algo que el hombre no se da a sí mismo, sino que lo recibe de algo que está más alto que él: su *naturaleza* misma, y el *fin de esta naturaleza*, que es el *fin último* de todos sus actos (*S.Th.*, I, 18, 3).

¿Será posible conciliar la determinación de la esencia con la libertad de los actos? Ciertamente lo es. Y BOUTROUX, que asestaba un golpe mortal al determinismo filosófico con su tesis: *La Contingence des lois de la nature*, escribía en 1874 (p. 145): «A medida que consideramos seres más elevados, la esencia aparece cada vez como menos primordial: se hace más y más evidente que tiene su principio en la acción misma del ser. El hombre es el autor de su carácter y de su destino.»

Pero al querer preservar la libertad de toda contaminación de la naturaleza se corre el peligro de caer en un exceso exactamente opuesto al precedente, como cayó LACHELIER, en 1885, en su artículo *Psychologie et Métaphysique*, planteando el tema de la existencia humana concebida como existencia sin esencia y sin naturaleza: «Ser naturaleza o esencia es más que ser solamente la noción abstracta y la necesidad lógica de la existencia; pero, lo que es más aún, es ser superior a toda naturaleza y libre de toda esencia; es, por decirlo así, no ser otra cosa que sí mismo, es decir, pura conciencia y pura afirmación de sí mismo» (p. 163).

Con este idealismo de la conciencia enlaza el existencialismo, a pesar de sus intenciones y protestas, cuando afirma que en el hombre «la esencia no precede a la existencia»; que, «para una conciencia, existir es tener conciencia de existir»; que «si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el cual la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por un concepto, y que este ser es el hombre... Esto significa que el hombre primeramente existe, se encuentra, surge en el mundo, y se define después... No hay naturaleza humana, ya que no hay un Dios que la conciba... El hombre no es otra cosa que lo que él mismo se hace. Tal es el primer principio del existencialismo» (J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 21 ss).

Los mismos excesos de lenguaje hallamos en LOUIS LAVELLE: «La existencia está ahí sólo para permitirme conquistar mi esencia... Cuando se trata de un ser libre, lo que llamamos su existencia es su libertad» *(De l'acte*, p. 95-96). Sin embargo, parece que Lavelle se da cuenta de lo que hay de inadmisible en estas fórmulas: es el primero en corregirlas, lo que equivale a menudo a contradecirlas. Si, por un lado, dice: «Yo me creo a mí mismo como Dios crea el mundo» *(La Conscience de soi*, p. 8), dice también: «No le damos nosotros el ser (a la esencia)... es pensada y querida por nosotros, pero sin ser creada por nosotros» *(De l'acte*, p. 505); e incluso: «La libertad no existe sino unida a una naturaleza que la soporta y que

la limita» *(Du temps et de l'éternité*, p. 206). Afirma, finalmente, que no se puede escoger entre las dos concepciones de la esencia: «Por una parte... la unidad profunda de nuestro ser, anterior a su desarrollo y que la condiciona de tal manera que nuestra conciencia sólo tendría que descubrirla y hallarla de nuevo, por un proceso de purificación, tras las apariencias externas que la encubren y la disimulan...; por otra parte... el producto de nuestra acción..., creada en nosotros por procesos sucesivos y que no queda constituida hasta la muerte que las integra todas» *(De l'acte*, p. 332-333).

Realmente, no se puede escoger entre las dos cosas así definidas, pero no hay razón alguna para llamar «esencia» a las dos. La primera, que nos hace ser hombres y no perros o ángeles, es nuestra «ración» de ser, y precede a nuestra existencia como aquello-que-puede-recibir precede a lo-que-es-recibido. La segunda, que nos hace ser «este hombre», con mérito o demérito, perfectos o fracasados, salvados o perdidos, es nuestra «razón de ser», y termina nuestra existencia, como el resultado obtenido termina la acción que lo obtiene. La primera mide nuestro acto de ser y hace de él un acto de ser hombre; la segunda resulta de nuestras acciones libres y hace, del hombre que éramos ya, un hombre bueno o malo. Sólo la primera merece el nombre de «esencia», la segunda merece el nombre de «habitus». La primera es una potencia que precede al acto y que recibe de él su perfección última. La segunda es la perfección última que resulta de la acción. Nada impide, en efecto, que una misma realidad contenga una potencia esencial para existir y que al recibir la existencia quede con ello completada: así el recién nacido *es* hombre y no lo será más a su muerte..., y que, a la vez, contenga una potencia también esencial para realizar actos que no le harán ser, ni ser hombre, ni ser este hombre, sino, exclusivamente, tener tal cualidad o perfección conforme, o no, a su naturaleza de hombre; en esto consiste precisamente la dignidad del hombre, comparado a la piedra o a la planta: el hombre debe «realizar» acciones conformes a su naturaleza, porque no es natural en él hacer lo que le es natural. Debe hacerlo ex profeso.

Las fórmulas existencialistas lo confunden todo: la esencia y el hábito, la existencia y el acto libre, el acto último que perfecciona la esencia haciéndola existir y el acto último que perfecciona la libertad calificándola conforme a la naturaleza. No vemos qué se ha ganado con estas confusiones.

3.° Es, finalmente, la *comunicación*. Más allá de esta comunicación natural que une a los seres semejantes en acciones naturales, el hombre, y sólo él, es capaz de una comunicación libre que le une con sus semejantes en acciones libres. La adolescencia es la edad crítica en que el niño, por encima de su comunicación natural con sus padres y compañeros, descubre su existencia propia e incomunicable, comprueba que los demás gozan de la misma incomunicabilidad, siente que cada persona, independiente de las otras en la existencia, es también autónoma en el obrar, por la libertad. Nace en este momento un sentimiento de soledad que puede llegar a ser trágico (angustia). Pero al mismo tiempo la necesidad inevitable de vivir en sociedad («con») hace que toda afirmación de su independencia y de su libertad sea un encuentro con las de los demás, que reviste siempre forma de éxito o fracaso. El «hombre adulto» será el que consiga, no convertir todos los encuentros en un «éxito personal», sino aceptarse a sí mismo con los demás como parte integrante de un todo que sobrepasa todas las personas permitiendo a cada una realizar su perfección. Esto sólo es posible —lo que no significa que sea fácil— si cada uno descubre que más allá de las personas existe un bien común cuya *participación* hace reales, a la vez, el perfeccionamiento de cada uno y la comunión de todos. Pero resta aún encontrar dónde reside y en qué consiste este bien, que hace que incluso mis fracasos en el enfrentamiento con las otras libertades no me impidan ser perfectamente yo mismo ni estar perfectamente con los otros. No puede tratarse de un bien particular o privado que sólo fuera, por definición, el bien de una persona o de un grupo. Debe tratarse, pues, de un bien común, es decir, del «bien del todo» formado por todas las personas. Y además es necesario que este todo no absorba en sí mismo las personas haciéndolas perder su incomunicabilidad ontológica y su libertad autónoma. Es necesario, pues, que este bien no se imponga por necesidad de naturaleza, sino que se proponga libremente a libertades, es decir, que sea él mismo una persona, capaz de entrar en comunicación con cada persona humana y, de este modo, hacer comunicar todas las personas humanas entre sí.

INVENTARIO DE LOS GÉNEROS DEL SER DE ESTE MUNDO

Una segunda tarea debía, tarde o temprano, imponerse a la filosofía: comprobar que los principios o elementos que concurren a dar el ser, aun siendo todos ser, no lo son todos exactamente en el mismo sentido.

Desde este segundo punto de vista comprobamos que la multiplicidad de los seres se ordena alrededor del ser en el sentido más primitivo, o más profundo, o más fuerte; dicho de otro modo, que el ser difracta en una gama de seres cada vez menos consistentes o cada vez más tenues.

De este modo se plantea el problema categorial, problema de las grandes clases o grandes géneros del ser.

Este problema adquiere un sentido muy distinto según que se acepte, en crítica del conocimiento, el realismo aristotélico tomista o el subjetivismo kantiano. Para el primero es lo real lo que impone al espíritu y, por consiguiente, al lenguaje las diversas clases de predicados, y por tanto, los diversos títulos o modos de la predicación (o de atribución de los predicados al sujeto). Para el segundo es el espíritu el que impone al objeto unos marcos que no deben nada a la cosa-en-sí.

Para nosotros, el hombre, inmerso en la naturaleza de la que forma parte (ya que él mismo es una naturaleza), tiene como objetos de sus diversos sentidos las naturalezas que se le presentan a través de sus propiedades cualitativas, evolucionando en el espacio y a lo largo del tiempo, y tiene por objetos de su inteligencia el ser así manifestado y los seres secundarios por los que se manifiesta. Hace espontáneamente un inventario de todos estos aspectos diversos del ser, esperando que el filósofo se asegure de que son irreductibles e investigue si son necesarios.

CAPÍTULO VI

LOS PREDICAMENTOS

ART. 1. GÉNESIS HISTÓRICA

La idea de clasificar las distintas especies de seres ha preocupado siempre al hombre deseoso de poner un cierto orden en este mundo.

El esfuerzo más simple consiste en descubrir una divisoria universal que parta el mundo en dos vertientes.

Así, en la *Sabiduría china*, las dos categorías fundamentales son el YIN y el YANG. El Yin evoca el tiempo frío y cubierto, se aplica a lo que es interior y cerrado, a las vertientes sombrías que miran al norte y al tiempo frío del año en el que conviene empezar las construcciones. Yang evoca el tiempo soleado, se aplica a lo que está expuesto al sol y a las miradas, a las vertientes bien situadas de las montañas y de las ciudades, a los días de primavera en los que las construcciones deben estar ya, normalmente, terminadas. Pero estas oposiciones son manifiestamente antropocéntricas y puramente prácticas.

Por el contrario, en la *más antigua especulación griega* se partía de la oposición finito-infinito, entendida como «formado-informe». De aquí dedujeron los pitagóricos las diez parejas de oposiciones: FINITO, impar, uno, derecho, macho, reposo, rectilíneo, luminoso, bueno, cuadrado; INFINITO, par, número, izquierdo, hembra, movimiento, curva, sombrío, malo, rectángulo.

Platón, al final de su vida, estuvo obsesionado por el sueño de una clasificación de todos los tipos del ser, en virtud del juego necesario de la contradicción. El ideal de su segunda dialéctica no era ya solamente el de remontarse de los individuos a las especies, sino el de subir y volver a descender de los individuos a los géneros a través de un número rigurosamente determinado de especies obtenidas deductivamente por la división. Así, el filósofo sería «aquel que sabe dividir». Pero de hecho en Platón hallamos sólo ensayos limitados y ocasionales: incluso los cinco géneros del *Sofista* son más un ejemplo necesario para los fines de este diálogo que un cuadro general de las categorías.

Aristóteles no tardó en darse cuenta de que la ambición platónica

de deducir los géneros del ser era una pretensión doctrinal insostenible. El espíritu humano no puede pretender legítimamente aprehender las esencias genéricas y específicas por su fondo inteligible y ver cómo proceden lógicamente las unas de las otras. La naturaleza del espíritu humano le garantiza una concordancia natural con las cosas, y la verdadera dialéctica consiste en rehacer todos los pasos y en hacer el inventario de todos los descubrimientos espontáneos del espíritu, es decir, las «opiniones», tal como se reflejan en el lenguaje. Y, partiendo de la lengua griega, Aristóteles compuso un cuadro de las grandes clases de predicados (o atributos) en las que pueden colocarse todos los títulos que otorgamos, todas las propiedades con las que «acusamos» *(kategorein)* a las cosas de que hablamos.

Un discípulo de Plotino, el neoplatónico Porfirio, profundo conocedor de Aristóteles, completó su teoría mostrando que en cada una de las grandes clases de predicados (o «predicamentos») se puede ordenar la serie desde el género supremo hasta las especies especialísimas: de una manera particular realizó este trabajo con el predicamento substancia, sintiéndose feliz, como buen platónico, de poder pasar de los géneros a las especies por dicotomía (a esta clasificación se la llama «el árbol de Porfirio» del predicamento substancia). A través de Plotino y Porfirio, Agustín y Boecio conocieron y aceptaron la clasificación aristotélica y arrastraron consigo toda la filosofía tradicional.

Sin embargo, los estoicos habían inaugurado una nueva forma de concebir las categorías: según ellos, el predicado no es una forma o esencia, sino siempre un acontecimiento, o un hecho, expresado por un verbo. Como, según los estoicos, toda realidad es corporal, los conceptos no tienen realidad en sí mismos, sino solamente en los cuerpos, considerados en su realidad histórica, en cuanto con su presencia impresionan los sentidos: sólo lo presente es real. ¿Y qué es lo que es presente? El *substrato*, materia sin diferencias (1.ª categoría); pero el substrato provisto de la *cualidad*, que introduce en él las diferencias (2.ª categoría); y el substrato cualificado que se encuentra en un *cierto estado (pos ekhein*, 3.ª categoría); y el substrato cualificado que se halla en un cierto estado en *relación* con el resto de la realidad (4.ª y última categoría). La relación, que, como la manera de ser, es sólo un punto de vista del espíritu, es, sin embargo, la categoría suprema, la categoría de la realidad en acto. Este Sócrates que está discutiendo con Calias, he ahí la realidad: un acontecimiento.

ART. 2. FORMULACIÓN DOCTRINAL

Recogiendo la enumeración aristotélica de los diez predicamentos, santo Tomás se esforzó no en deducirla, propiamente hablando, sino en mostrar la exhaustividad, y por lo tanto la necesidad, de la división. Para ello enunció el principio de que tienen que existir tantas clases irreductibles de ser como maneras irreductibles hay de atribuir los predicados (en una palabra, de juzgar) (*Comentario sobre la «Metafísica»*, libro V, lección 9, Cathala, núms. 889-890). A continuación aplica este principio:

«Sciendum est quod praedicatum ad subiectum tripliciter se habere potest:

I. Uno modo cum est *id quod est* subiectum, ut cum dico: Socrates est animal. Nam Socrates est id quod est animal. Et hoc praedicatum dicitur significare *substantiam primam*, quae est substantia particularis de qua omnia praedicantur . . . . (1)

II. Secundo modo, ut praedicatum sumatur *secundum quod inest* subiecto. Quod quidem praedicatum:

a) vel inest ei *per se et absolute*,

1.° ut *consequens materiam*, et sic est *quantitas* . . . . (2)

2.° vel ut *consequens formam*, et sic est *qualitas* . . . . (3)

b) vel inest ei *non absolute*, sed *in respectu ad* aliud, et sic est «ad aliquid» (= relación) . . . . . (4)

III. Tertio modo, ut praedicatum sumatur ab eo quod est extra subiectum. Et hoc dupliciter:

a) Uno modo, ut sit *omnino extra* subiectum. Quod quidem,

1.° si *non* sit *mensura* subiecti, praedicatur per modum habitus, ut cum dicitur Socrates est calceatus vel vestitus . . . . (5)

2.° si autem sit mensura eius, cum mensura extrinseca sit vel tempus, vel locus, sumitur praedicatum,

aa) vel ex parte temporis, et sic erit *quando* . . . . (6)

bb) vel ex loco,

α) et sic erit *ubi*, non considerato ordine partium in loco (7)

β) quo considerato erit *situs* . (8)

b) Alio modo, ut id a quo sumitur praedicamentum, *secundum aliquid sit in* subiecto de quo praedicatur,

1.° et, si quidem secundum principium, sic praedicatur ut agere, nam actionis principium in subiecto est . . . . (9)

2.° si vero secundum terminum, sic praedicabitur ut in pati: nam passio in subiectum patiens terminatur.» . . . . . . (10)

ART. 3. LA CRISIS MODERNA

Sin medir el alcance del problema categorial, Descartes aporta una innovación al distinguir tres esferas de lo real, que son, en orden de realidad decreciente: la «substancia», el «atributo», el «modo». La *Lógica* de Port-Royal volvió a una presentación más parecida a la tradicional, pero inspirada en el cartesianismo:

Mens, mensura, quies, motus, positura, figura
Sunt, cum materia, cunctarum exordia rerum.

Leibniz volvió a la tradición.

«Kant es el único filósofo del siglo XVIII que ha comprendido todo el significado filosófico del problema categorial», dice M. de Vleeschauwer, y añade: «Este problema se consideraba, en general, como una simple sobrevivencia de la escolástica decadente.»

La pretensión de Kant consiste en descubrir no los marcos en los cuales, de hecho, se encuadran los objetos, sino aquellos que, de derecho, debe imponer el espíritu a las cosas según su naturaleza misma, y según su facultad de juzgar, que es esta misma naturaleza en ejercicio: «Esta división deriva sistemáticamente de un principio común, a saber, la facultad de juzgar... (y opone su división a la de Aristóteles, añadiendo:) no es una rapsodia resultante de una investigación de conceptos puros hecha al azar, pero cuya enume-

ración no podría jamás ser completa con certeza, ya que se llega a ella solamente por inducción...»

El método que Kant hubiera debido seguir para hallar una lista necesariamente completa de los marcos que el espíritu impone a las cosas, era el siguiente: 1.° hallar el principio conductor («tantas categorías como maneras irreductibles de juzgar»); 2.° formar la tabla de los juicios; 3.° deducir de ella la lista de las categorías. Pero, de hecho, Kant construyó en primer lugar la tabla de las categorías, después formuló sucesivamente tres o cuatro principios heurísticos y luego corrigió el cuadro de los juicios dado por los lógicos para hacerlo coincidir con su tabla de las categorías. Con esto queda patente el carácter artificial y arbitrario de las categorías kantianas.

Después de Kant, la tendencia general del idealismo posterior ha consistido en dar una auténtica «deducción» de las categorías. Hegel proporcionó el modelo: la lógica es para él la ciencia de lo real supremo, el espíritu que engendra, como otros tantos momentos de su evolución, los conceptos fundamentales, siguiendo la ley de desarrollo triádico: tesis, antítesis, síntesis. Renouvier y Hamelin adoptaron cada uno a su manera este gran proyecto, este noble juego del espíritu.

ART. 4. REFLEXIÓN CRÍTICA

La historia del problema categorial nos permite evitar dos errores extremos y opuestos: por una parte, el de contentarnos con una «rapsodia», como Kant reprocha a Aristóteles; por otra parte, el de pretender deducir las categorías de una necesidad de nuestro espíritu, como se ha intentado hacer siguiendo a Kant.

Puesto que nuestro espíritu tiene por objeto lo real, debe recibir de lo real, y no deducir de sí mismo, las grandes clases del ser en las que se colocan espontáneamente los predicados que atribuye a los seres. Volveremos, pues, a la rapsodia de Aristóteles, mejorándola, si es posible, con alguna corrección impuesta por lo real.

Pero, puesto que lo real es objeto del espíritu, es decir, por su misma naturaleza es apto para presentarse a nuestro espíritu, de ello se sigue que está penetrado de inteligibilidad. Por lo tanto, intentar hallar en la clasificación sumaria utilizada por el lenguaje común la organización natural y necesaria de los conceptos y de las clases de seres es conformarnos, a la vez, a la naturaleza de

nuestro espíritu y a la naturaleza de lo real. La lógica (ciencia de los conceptos y de sus necesidades inteligibles) y la ontología (ciencia del ser y de su constitución inteligible) autorizan al espíritu humano a dar un paso que Aristóteles no se atrevió a dar y que santo Tomás fue el primero en realizar: dar a la noción totalmente empírica de las categorías el vínculo a la vez lógico y ontológico que asegure su exhaustividad manifestando su inteligibilidad. Kant, pues, no carecía de razón al exigir un principio conductor único y necesario; Hegel y Hamelin tenían sólo un fallo: pedir al espíritu humano solo lo que pedimos a la conjugación «espíritu-realidad», dejando bien sentado que el espíritu sigue a lo real, y que recibe de lo real el dato inteligible en el que descubre la necesidad.

Este movimiento del espíritu, que no engendra nada pero lo recupera todo, en virtud de las leyes del ser en las que reconoce sus propias leyes, se le puede llamar, con razón, «dialéctica»:

—no «dialéctica platónica», que suponía una visión intuitiva de las esencias inteligibles y concedía, por consiguiente, al espíritu contemplativo el poder de dividir todo el ser en géneros y especies por el solo juego de la contradicción, es decir, de la afirmación y de la negación...

—ni «dialéctica hegeliana», que presta al espíritu humano un parentesco tan estrecho con el Espíritu absoluto que sería capaz de engendrar, por su solo movimiento a partir de la idea más pobre, toda la variedad de los conceptos y los hechos...

—sino «dialéctica aristotélica», que consiste en partir de este fondo común de toda la humanidad, porque resulta del contacto fecundante del espíritu humano con lo real, y que se expresa más o menos claramente en el lenguaje de todos los pueblos. Esta masa confusa de opiniones, muchas de las cuales acarrean errores de todas clases, hay que reducirla y decantarla por una crítica llevada a cabo a la luz de las evidencias primeras, que son las mismas del ser.

Aplicado a nuestro problema, el recurso a la evidencia primera da el siguiente resultado: sólo podemos hablar, y por lo tanto pensar, acerca del ser; y de él decimos o lo que es (SUBSTANCIA), o lo que «va con él» *(sym-bebekos)* por el hecho de ser lo que es (ACCIDENTES INTRÍNSECOS), o lo que le conviene por el hecho de estar con los otros (ACCIDENTES EXTRÍNSECOS). *Lo que va con él* deriva o de la recepción de su tipo (CUALIDADES), o de la comunicación del mismo tipo a un más o un menos de materia o de materias (CANTIDAD), o de su comunicación relativa con otros (RELACIÓN). *Lo que le conviene* por el hecho de estar con otros, o bien lo pone en rela-

ción con los otros como aquello que posee (TENER), o bien lo relaciona a los demás para medir su duración (CUANDO), definir su posición (DONDE), su postura (SITUACIÓN), o bien lo ordena a los demás como correlativos que ofrecen materia a su influencia (ACCIÓN), o a cuya influencia se ofrece (PASIÓN).

Ante nosotros se abren nuevos horizontes: la estructura de lo concreto no queda descrita de una manera exhaustiva si se considera solamente la constitución de lo cambiante y de lo múltiple en cuanto existente. Con derecho hemos incluido bajo el término de supuesto la multiplicidad de los accidentes; ahora debemos alcanzar una visión más exacta de la riqueza de éstos. Son, los accidentes, aquello que sobreviene a la substancia. Pero ¿a título de qué le sobrevienen? ¿por necesidad natural o por pura contingencia? «Naturaleza y aventura», como dice Maritain, o «naturaleza e historia» parecen disputarse el sector de lo accidental...: es natural en mí la facultad de hablar, pero es accidental que hable español, y más accidental aún que pierda el uso de la palabra. Es esencial para nosotros ser seres históricos, pero es accidental que vivamos tales historias...

No carecían de razón los estoicos al considerar la *relación* como categoría suprema, y el *modo de ser* la condición de la existencia para toda *substancia cualificada*. Pero Aristóteles les hubiera podido acusar con derecho de unificar demasiado de prisa en una categoría única, la de relación, unas «relaciones» tan irreductibles como el tener, el tiempo, el lugar, la situación, la acción y la pasión. Unas son dinámicas, otras son estáticas y todas son denominaciones extrínsecas, cuando ciertas relaciones deben afectar intrínsecamente a los seres. En cuanto a la gran idea estoica, que concede más importancia al acontecimiento que a la forma, a la historia que a la naturaleza, tiene un sentido muy moderno, si es verdad que la evocación y la anticipación de los hechos tiende hoy a substituir en todos los ámbitos el descubrimiento de las esencias. Pero Aristóteles les hubiera hecho observar, con razón, que ninguna historia ni ningún acontecer tendrían sentido sin un ser permanente que pase de un estadio determinado a otro estadio determinado: la forma, lejos de oponerse al acontecer, es su misma condición (cf. *Metaph.*, IV, 5, *1010a*, *15* a 22).

Parece, pues, que no hay una razón decisiva para abreviar o alargar la lista de los predicamentos propuesta por Aristóteles y, por el contrario, hay razones sobradas para creer que el inventario que propone tiene en cuenta todas las articulaciones de la realidad.

comprendiendo incluso esta gran articulación que enlaza los hechos o acontecimientos contingentes con las esencias y sus leyes necesarias.

CAPÍTULO VII

LA SUBSTANCIA Y LOS ACCIDENTES

ART. 1. GÉNESIS HISTÓRICA

La doctrina de la substancia y del accidente parece ser, en todas sus partes, creación de Aristóteles.

Hay que observar, sin embargo, que con ello satisfacía diversas necesidades sentidas ya y expresadas por sus predecesores:

Los filósofos de Jonia habían reclamado un substrato que explicara la continuidad del ser a través de sus cambios. Aristóteles reconoce que el cambio cuantitativo (aumento o disminución), cualitativo (alteración), o local (traslación) debe tener un substrato que sea potencia en relación a estas diversas *maneras de ser* (el niño que crece, se vuelve virtuoso y cambia de país..., *puede ser* bajo o alto, vicioso o virtuoso, aquí o allí), pero a condición de estar ya en sí mismo formado de manera que posea un *tipo de ser* no cualquiera (es hombre de un modo determinado y constante) (cf. *Metaph.*, VII, 7).

Parménides había pretendido descubrir en todo al único existente por sí: el ser puro y simple. Aristóteles reconoce que ninguna cosa merecería el nombre de ser y que no existiría nada absolutamente, si en todo no hubiera la «*ousia*»; este término, formado con el verbo «ser» *(einai)*, como el participio «ὄν», podría transcribirse aproximadamente por «entidad», o hecho y estado de ser. Ésta es la idea que debe substituir en nuestra mente a la palabra «substancia», término que nos llega usado y como abollado por una historia filosófica demasiado larga: substancia significa sencillamente: «lo que es», en su sentido verdadero, completo y fuerte. Sócrates está en Atenas, es alto y virtuoso, pero ni su virtud, ni su tamaño, ni su presencia en Atenas son cosa alguna sin él o fuera de él; no son más que atributos del ser único que es Sócrates. Sólo *son* en él y por él. Él no *es* en ninguna otra cosa.

Platón se equivocaba, pues, al considerar las formas (o ideas)

como el ser verdadero. Las formas de los seres de este mundo sólo existen en los individuos sensibles: así pues, las substancias son éstos y no aquéllas.

«Las otras cosas (es decir, los accidentes, puesto que estas otras cosas son aquellas que se predican "accidentalmente") — dice Aristóteles — son llamadas seres porque son o cantidades del "ser" propiamente dicho, o cualidades, o afecciones de este ser, o cualquiera otra determinación de esta clase.»

Plotino, Agustín y Boecio no tuvieron que quitar ni añadir nada a esta doctrina: pudieron hacer aplicaciones nuevas, pero la distinción de la substancia y del accidente permaneció como una adquisición permanente.

ART. 2. FORMULACIÓN DOCTRINAL

A) Santo Tomás adopta por su cuenta el pensamiento de Aristóteles, especialmente tal como lo presentaba Boecio:

«Substantia est fundamentum et basis omnium aliorum entium» (III *Sent.*, 23, 2 ad 1), lo que equivale al pensamiento mismo de Aristóteles cuando comprueba la necesidad de un ser fundamental o radical en el cual los seres secundarios puedan tener el ser.

Por otra parte, el término *substancia* evoca los dos siguientes significados del ser: lo que existe en sí y aquello en lo cual existe lo restante. «Boetius dicit in libro *De duobus naturis* quod genera et species *subsistunt* tantum; individua vero non modo subsistunt, verum etiam substant. Sed a subsistendo dicuntur subsistentiae, sicut a substando substantiae, vel hypostases...» La función de *permanecer en sí* y la función de permanecer *debajo de los otros*, ¿corresponde, pues, a dos realidades? No: «Dicendum quod Boetius dicit genera et species *subsistere*, in quantum individuis aliquibus competit subsistere, ex eo quod sunt sub generibus et speciebus in praedicamento *substantiae* comprehensis; non quod ipsae species, vel genera, subsistant, nisi secundum opinionem Platonis, qui posuit species rerum separatarum separatim subsistere a singularibus. *Substare* vero competit eisdem individuis, in ordine ad accidentia, quae sunt praeter rationem generum et specierum» (*S.Th.*, I, 29, 4*a* obi. et ad 4um). Sigue siendo el pensamiento de Aristóteles: porque el ser en el sentido primero existe *en sí*, existe también *bajo los otros* que sólo existen en él.

B) Pero santo Tomás no se contenta con repetir: *profundiza*

en el pensamiento de Aristóteles y descubre lo que Aristóteles no pensó en decir.

Aristóteles tiene razón cuando dice que, entre todo lo que existe alrededor nuestro, es necesario que haya seres en el sentido primero de que existan en sí, y no en otros. Pero de aquí *no se sigue que estos seres en el sentido primero se definan todos por la existencia en sí.* No, dice santo Tomás: un solo ser se define por la existencia por sí *(ens* A *se)*, y es Dios, en quien la existencia-en-sí se identifica con la esencia. Es, pues, existente por sí *(ens* A *se)*; y él solo es absolutamente primero. Todos los demás «seres primeros» de Aristóteles se definen como «cosas», o «esencias» o «quididades» a las cuales *corresponde existir* en sí *(esse* PER *se* et IN *se)*. A la objeción «Substantia est ens per se, quod Deo constat convenire», santo Tomás responde: «Opportet quod ratio substantiae intelligatur hoc modo, quod substantia sit res cui conveniat esse non in subiecto... Et sic in ratione substantiae intelligatur *quod habeat quidditatem cui conveniat esse, non in alio*. Hoc autem Deo non convenit: nam non habet quidditatem nisi suum esse» *(C.G.*, I, 25).

Se percibe aquí una aplicación de la distinción entre esencia y existencia: la existencia-misma *(Ipsum esse)* es única, como todo acto puro, y existe por sí: se caracteriza por la *aseidad*. Todos los seres que no son su existencia, existen, pues, *por* la existencia misma: se caracterizan por la *abaliedad* (propiedad de ser *ab alio)*. Finalmente, es necesario que haya entre ellos algunos que existan *en* sí al mismo tiempo que existen *por* Dios: son las substancias, caracterizadas por la *inseidad* (propiedad de ser en sí).

C) De este modo santo Tomás se ve obligado a concluir que *la misma distinción de substancia y accidente está fundada en la distinción de esencia y existencia:* el ser en que la esencia y la existencia se identifican (= Dios) no tiene accidentes y está, por tanto, fuera del predicamento «substancia»; para estar comprendido en este predicamento, y para tener accidentes, hay que estar realmente compuesto de una esencia y una existencia distintas realmente:

Primera prueba. La existencia es un acto total y final; si se la supone pura, se excluye de ella toda actualidad ulterior: «*Ipsum* enim *esse* non potest participare aliquid quod non sit de essentia sua; quamvis *id quod est* possit aliquid aliud participare; nihil enim est formalius aut simplicius quam esse» *(C.G.*, I, 23, 1). Cf. *S.Th.*, I, 3, 6c, 2.°, donde el doctor angélico alude a Boecio, que decía: «Licet *id quod est* aliquid aliud possit habere adiunctum, tamen *ipsum esse* nihil aliud adiunctum habere potest.» Como el

accidente tiene que ser una realidad segunda añadida, no puede sobrevenir a una esencia que se identifique con su acto final.

Segunda prueba. «Omne subiectum accidentis comparatur ad ipsum (tradúzcase *comparari* por *referirse a*), ut potentia ad actum, eo quod accidens quaedam forma est faciens esse actu secundum esse accidentale.» De donde se sigue inmediatamente que el ser que se confunde con la pura actualidad de la existencia no puede ser sujeto de accidentes, actos secundarios de una potencia primordial.

La quinta tesis tomista resume, pues, fielmente el pensamiento de santo Tomás: «Est praeterea, in omni creatura, realis compositio subiecti subsistentis cum formis secundario additis, sive accidentibus: ea vero, nisi esse in essentia distincta reciperetur, intelligi non posset.»

ART. 3. LA CRISIS MODERNA

Lleva a los filósofos desde los excesos del substancialismo a la reacción fenomenista:

1.° *Exceso substancialista.* Descartes borra todas las distinciones. Tiende a identificar la substancia con su existencia y con su atributo principal: «Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita exsistit, ut nulla alia re indigeat ad exsistendum»; *la existencia* independiente *define*, pues, *la substancia*. Verdad es que Descartes quiere conservar la dependencia de la substancia creada con respecto al concurso divino: «Et quidem substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus» (*Principios de la filosofía*, I parte, cap. 51). ¿Qué es, pues, lo que define a la substancia creada? «Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cuiuscumque substantiae praecipua proprietas quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam omnes aliae referuntur» (ibid., cap. 53): la extensión constituye la naturaleza de la substancia corporal, el pensamiento la de la substancia pensante. Puede afirmarse que el cartesianismo preconiza la substantificación de la existencia y del accidente. La existencia deja de ser el acto último de la substancia, el accidente deja de ser su acto secundario.

Spinoza va mucho más lejos, pero en el mismo sentido: «Per substantiam intelligo, id quod in se est, et per se concipitur: hoc est id cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei a quo for-

mari debeat» (*Ética*, p. I, def. 3). La idea de que una substancia, identificada con su existencia, pueda recibir la existencia de otra, es una contradicción en los mismos términos. Puesto que, según Descartes, el concepto de la substancia incluye la no indigencia de existencia, se sigue que la substancia es única —que se identifica con la infinitud de sus atributos, de los que sólo conocemos dos: la extensión y el pensamiento—, que es Dios.

2.° *Reacción fenomenista*. Empieza con el *empirismo reductor* de Locke, Berkeley, Hume. No tenemos ninguna idea de este «soporte» supuesto, pero desconocido, de todas las propiedades y, por lo tanto, de todas nuestras ideas (Locke); las ideas no tienen otra existencia que la de ser percibidas (*esse est percipi*), los espíritus no tienen otra existencia que la de percibir (*esse est percipere*) (Berkeley). A la afirmación de Descartes: «Conocí que era una substancia» (*Discurso, 4.ª parte*), Hume responde: «La idea de una substancia debe ser derivada de una *impresión de reflexión*, si existe realmente. Pero las *impresiones de reflexión* se resuelven por sí mismas en nuestras pasiones y emociones; ninguna de ellas puede representar una substancia. No tenemos, pues, ninguna idea de substancia distinta de la de una colección de cualidades particulares, ni podemos darle ningún otro significado cuando de ella hablamos o razonamos» (*Tratado de la naturaleza humana*, I, I, 6). Así pues, el yo es sólo «un conjunto o una colección de diversas percepciones que se suceden con una rapidez inconcebible, y están en un flujo o en un movimiento perpetuos» (ibid.). La substancia queda reducida a la suma de los accidentes.

La reacción fenomenista continúa con el *criticismo negador*: Kant percibió el peligro de una tesis que equivale a decir: «*Yo* no existo.» Para conjurar el escepticismo que amenazaba, propuso distinguir las cosas en sí que no son en modo alguno substancia, y el aspecto que adquieren para nosotros; consideradas en este aspecto (en cuanto fenómenos), sólo son pensables porque les aplicamos la categoría de substancia.

Desemboca en un *fenomenismo simplificador*: JAMES STUART MILL ve en la substancia la personificación de la posibilidad permanente de percepciones. TAINE resume y adopta el empirismo inglés: «No hay ni espíritu ni cuerpo, sino sólo grupos de movimientos presentes o posibles, y grupos de pensamientos presentes o posibles... No hay substancias, sino sólo sistemas de hechos. Consideramos la idea de substancia como una ilusión psicológica» (*Le positivisme anglais*, p. 114).

ART. 4. REFLEXIÓN CRÍTICA

A) Estaba, por lo visto, reservado a Bergson el dar a la objeción fenomenista toda su fuerza (y, al mismo tiempo, hacer ver que la verdadera razón por la cual se rechaza la substancia es que se la comprende mal, porque nos engaña el lenguaje):

BERGSON, en las primeras páginas de la *Evolución creadora*, describe el cambio que caracteriza nuestra vida interior. Afirma (no sin exageración) que no tenemos estados de conciencia, sino una continuidad ininterrumpida de transformaciones incesantes. Pero comprueba que sólo prestamos atención a los puntos más sobresalientes de estas transformaciones, lo que nos lleva a creer en una sucesión de estados. Y, cuando ya hemos distinguido, nos vemos obligados a reunir. El hilo que nos sirve para ensartar todas las perlas, es la idea del yo, inerte, pasivo, incoloro, amorfo, por encima del cual se suceden los estados.

Fijémonos bien en esta imagen bergsoniana que parece justificada por la etimología de los términos clásicos: *sub-stantia, subiectum, sup-positum, hypo-stasis*. Bergson ataca vigorosamente este fantasma de una *cosa inerte que yace debajo*. Con razón ataca a este monstruo. Pero este monstruo no tiene nada que ver con la verdadera noción de substancia.

B) SARTRE empieza su libro *L'Être et le néant* con la siguiente declaración: «El pensamiento moderno ha progresado considerablemente cuando reduce el ser existente a la serie de las apariciones que lo manifiestan. Se intentaba con ello suprimir un cierto número de dualismos que estorbaban a la filosofía» (interior-exterior, ser-parecer, potencia-acto, y podemos añadir, desde luego, substancia-accidente). Pero pronto se da cuenta de que todos estos viejos dualismos han sido convertidos «en un nuevo dualismo, el de lo finito y lo infinito (ibid., p. 13): una sola perspectiva de un objeto da al sujeto la posibilidad de multiplicar hasta el infinito los puntos de vista sobre esta perspectiva. La serie de las apariciones es, pues, infinita, y cada aparición remite a todas las demás. La oposición de lo infinito en lo finito substituye el dualismo del ser y del parecer (traduzcamos: de la substancia y del accidente): lo que aparece está entero en esta aparición, pero entero fuera de ella, pues la serie no aparecerá jamás, y, sin embargo, cada una de las apariciones de la serie remite a toda la serie.

Evidentemente, esta «fenomenología» rechaza, tal como hacía el «fenomenismo» precedente, un cierto dualismo, una cierta oposición, de la substancia-ser y del accidente-aparición. Pero debemos preguntarnos si este dualismo, esta oposición, corresponde a la distinción de substancia y accidente.

Sartre tiene también razón, como Bergson, en rechazar lo que rechaza, pero lo que rechaza no es lo que los antiguos admitían.

C) Para asegurarnos de ello *reconstruyamos explícitamente el proceder del sentido común*, del cual estas filosofías creen alejarse, cuando lo que hacen es rechazar fórmulas mal comprendidas, o al que creen acercarse, cuando en realidad están menos cerca de él que el realismo tradicional:

1. *Con los fenomenistas y los fenomenólogos*, partamos de los fenómenos, es decir, de los hechos más obvios: los seres de este mundo nos aparecen en primer lugar como AQUELLO QUE CAMBIA. *Hume tiene razón* al mostrarnos las propiedades en perpetuo flujo. *Bergson tiene razón* al describirnos la incesante variación y compenetración de los estados de conciencia. *Pero Hume y Bergson se equivocan* al descuidar una evidencia: de un extremo al otro de mi vida soy siempre *yo*. Cuanto más cambia, más es la misma cosa. Si no fuera yo, no podría decirse que he cambiado. Para que todos los acontecimientos, hechos, actos de la serie «yo» den como resultado algo más que una yuxtaposición o sucesión sin vínculo alguno, es necesario que se encuentre en todos algo de lo que hace ser cada uno de ellos; y de nada sirve acudir a la transición presuntamente insensible de un extremo al otro; incluso admitiendo que un telegrama trágico recibido en plena fiesta no produce un corte en la vida consciente (lo cual es muy discutible), siempre será verdad que la transformación sucesiva de la alegría en tristeza carece pura y simplemente de sentido. No es la alegría la que se convierte en tristeza (Aristóteles decía: no es la densidad la que se enrarece): es la persona alegre la que se entristece. Esta fórmula evidente contiene dos cosas: 1.° ni la alegría ni la tristeza existen; 2.° lo que existe es el hombre alegre o triste: el hombre sujeto de la alegría es el mismo que subsiste en la tristeza.

Estamos, pues, *de acuerdo con Sartre* para superar el fenomenismo en nombre de la fenomenología: cada fenómeno, lejos de yuxtaponerse a los demás, nos remite a los demás. Pero ¿cómo y a título de qué? Sartre nos dice que cada aspecto se indica a sí mismo como la estructura de la aparición, que es al mismo tiempo la razón de la serie (*L'Être et le néant*, p. 13), y, de hecho, en el

seno del ser de cada aparecer es donde se impone la posibilidad de otros «aparecer» *en una relación determinada* con él. Pero, ¿hay que precisar de qué clase de relación se trata? Quizá nos lo diga MERLEAU-PONTY: refiriéndose a una tesis fundamental de la fenomenología (la cosa se da a través de una serie de perspectivas, *Structure du comportement*, p. 254; *Phénom. de la perception*, p. 81 y 235; cf. HUSSERL, *Ideen*, t. I, p. 74), explica: toda percepción lleva consigo un halo de percepciones potenciales y realizables (ejemplo: la percepción de la moneda incluye en la percepción del anverso la posibilidad de la percepción del reverso); por otra parte, a través de todas las perspectivas se da un núcleo inteligible que es a la vez trascendente a todas e inmanente a cada una, y que se confunde con la cosa misma. Es decir, en un aspecto de perspectiva, aprehendo la cosa misma que lo trasciende. El problema que se nos presenta entonces es el siguiente: ¿cuál es el mediador que nos obliga a pasar de una perspectiva a todas las demás y a la cosa misma? Merleau-Ponty responde: no se trata ciertamente de un mediador puramente subjetivo, como sería un razonamiento: no se trata tampoco de un mediador objetivo (más adelante protestaremos de esta exclusión); es, pues, concluye, un mediador «objetivo-subjetivo»: los movimientos del propio cuerpo alrededor de la «cosa». La percepción del anverso de la moneda me remite el reverso, mediante el movimiento de mi mano para darle la vuelta.

Aunque *concedamos* que nuestros movimientos mecánicos son el medio privilegiado para la exploración de las perspectivas de las cosas, *negamos* que sea esto una mediación necesaria y suficiente: por el contrario, si pienso en volver la moneda es porque tengo la percepción confusa de la misma como teniendo un reverso. En realidad, no tengo que pasar de una perspectiva a la otra, es la cosa misma la que cambia sin que yo intervenga, a no ser accidentalmente. La cosa misma es el mediador objetivo que me obliga a percibir su propia identidad a través de su variación. Sin contar que habría que explicar cómo mi propio cuerpo me aparece sin variación a través de la multiplicidad de perspectivas que adopta y que me permite adoptar.

2. *Con Bergson*, partamos del devenir como hecho primordial, y *contra Bergson*, pero con las ciencias naturales, notemos que el cambio no es jamás pura imprevisibilidad, pura improvisación, pura libertad: hay líneas de evolución, fijas y necesarias (a pesar de la aparente paradoja). Esto significa que cualquier cosa no se convierte en cualquier cosa. Dicho de otra manera: el sujeto del cambio

no es indiferente a la recepción de unas propiedades determinadas. Hay propiedades que un lingote de oro, un gato o un hombre no obtendrá *jamás;* otras que *con toda seguridad* va a obtener; otras *quizá* las obtenga. Es, pues, evidente que el sujeto del cambio desempeña un papel en la aparición de sus propiedades: *hace* que unas no aparezcan *jamás*, que otras *quizá* aparezcan y que otras aparezcan con toda *seguridad*. Más brevemente aún: LO QUE CAMBIA es también LO QUE ACTÚA, entendiendo con el verbo «actuar», *exigir* ciertas propiedades, *acoger* otras y *rechazar* todas las demás. Exigir, acoger y rechazar que no son en general libres, sino que están siempre, por lo menos en su base, determinados específicamente.

Todo esto lo había condensado definitivamente Aristóteles en la palabra «naturaleza» (φύσις). Hay objetos de nuestra percepción y de nuestra acción que son productos de la actividad humana (objetos artificiales); pero es evidente que, con anterioridad a toda actividad humana, hay objetos que se dan en la naturaleza. Algunos son el resultado de actividades naturales: bosques, ríos, puestas de sol; digamos que son objetos que existen «por naturaleza» (φύσει). Otros, finalmente, no son debidos a la actividad humana ni son producidos por actividades naturales, sino que son principios de actividades naturales: no son por naturaleza, sino que son «naturalezas» (φύσεις). Se dirá que hay una naturaleza (*natura:* aquello que se adquiere al nacer; φύσις : lo que se adquiere al crecer) cada vez que el objeto considerado muestre que posee en sí mismo el principio de adquisición y de conservación de sus propiedades: «Secundum hanc significationem, substantia dicitur natura secundum quod natura est quod agere vel pati potest» (III *Sent.*, 5, I, *2c).*

3. *Con Hume y Taine*, podemos fundarnos en la siguiente evidencia de hecho: todo objeto es una reunión de propiedades. *Con la fenomenología*, precisemos la filiación del objeto: todo objeto es la estructura de la aparición que nos remite a todas las demás apariciones, sin confundirse con ninguna. *Con Bergson y Aristóteles*, añadamos que el objeto-estructura es también el objeto del cual brotan las propiedades. Y comprobemos que es imposible detenerse aquí: si brota de él un haz de propiedades, si agrupa y conserva en haz las propiedades que atrae, es porque el objeto no es sólo LO QUE CAMBIA, ni sólo LO QUE ACTÚA, sino, en primer lugar y esencialmente, LO QUE ES. Pues antes de actuar y de cambiar hay que ser.

El *montón* de Hume, el *grupo* de Taine se sitúan en el mismo epígrafe que el *devenir* de Bergson: todo ello es substancia (sean cuales fueren las palabras empleadas) o no es nada. Afirmar que no hay substancia, es confesar la ignorancia del único sentido original de esta palabra: LO QUE ES. Es posible quizá prescindir de los accidentes, pero no es posible prescindir de las substancias, pues ello equivaldría a prescindir de los seres. Decir que las propiedades existen sin la substancia, es decir que las propiedades son substancias.

Por tanto, hacemos nuestra la elocuente crítica que Bergson dirige a la substancia considerada como un «debajo», y la denuncia de lo que Nietzsche llamaba «la ilusión de los trasmundos» (cf. SARTRE, *L'Être et le néant*, p. 12): la substancia no es un debajo o un detrás del accidente, sino que es su fundamento de ser, su apoyo; y, ya que las metáforas espaciales acuden por razón de la etimología de las palabras «fundamento», «apoyo», digamos por medio de verbos, y no ya de substantivos, que la substancia es LO QUE ES, y que el accidente es AQUELLO POR LO CUAL LO QUE ES, ES TAL COSA O TAL OTRA.

Conclusión: la substancia es el ser al que compete existir en sí, y no en otro; el accidente (ontológico) es el ser al cual compete existir en otro como en su sujeto. No obstante, el accidente ontológico da lugar a dos clases de afirmaciones de inhesión: algunos accidentes son «propios» (como la capacidad de reír es lo propio del hombre), porque pertenecen *omni, soli*, y *semper subiecto;* otros son «accidentes lógicos» porque no pertenecen *omni*, o no *soli*, o no *semper, subiecto*.

NOTA ACERCA DE LOS NUEVE ACCIDENTES

Es materialmente imposible estudiar con detalle los nueve accidentes de la clasificación aristotélica de las categorías.

El estudio de la cantidad corresponde a la cosmología.

El estudio del predicamento *quando* y del predicamento *ubi*, así como el del *situs* que le es anejo, corresponden a un tratado del tiempo y del espacio, y por tanto, también a la cosmología, aunque quizás también a una filosofía de la historia.

El *habere*, o, como se dice a menudo, el predicamento HABITUS, merecería quizá un estudio más profundo que el que los antiguos pudieron llevar a cabo. Habrá que procurar no confundir este HA-

BITUS, que sería mejor llamar *habere*, con el «habitus» que es una especie del predicamento-cualidad[1].

La ACCIÓN y la PASIÓN se estudiarán más adelante cuando tratemos, en la segunda parte, de la dinámica de los seres.

Por el contrario, consideramos que, sin discusión posible, corresponde al metafísico el estudio de la CUALIDAD y de la RELACIÓN. En efecto, hay que guardarse de dos *debilitaciones* tentadoras del ser real llevadas a cabo por dos sistemas filosóficos, por lo demás opuestos: el *mecanicismo*, que priva de toda interioridad a los seres reduciéndolos a la pura cantidad (lo que tiene además el inconveniente de desembocar en el materialismo, en su forma más sumaria: pues el materialismo dialéctico admite la cualidad); y el *relativismo*, que niega toda realidad distinta de la relativa, y cree poder prescindir de toda realidad consistente construyendo un sistema de puras referencias.

CAPÍTULO VIII

LA CUALIDAD

ART. 1. GÉNESIS HISTÓRICA

La definición puramente nominal de la cualidad dada por Aristóteles es difícilmente traducible: «Qualitatem dico secundum quam aliqui dicuntur quales» (*Categorías*, cap. 8): nos remite al origen de la palabra. Con ella, Aristóteles no pretendía dar una idea de la cualidad a quien no la tuviera ya, sino que nos indica solamente una idea que ya teníamos.

Aristóteles sabía, sin embargo, que algunos de sus antecesores habían dudado de la existencia de las cualidades: Leucipo y Demócrito, mecanicistas, habían criticado el conocimiento de las cualidades. «Hay dos formas de conocimiento: auténtico el uno, inauténtico el otro; es inauténtico el que proviene de la vista, oído, olfato, gusto, tacto; auténtico el que está separado de éste»

1. El *habitus*-predicamento es esta gran clase de seres en la que entran de derecho todos los dispositivos naturales (tegumentos, defensas, etc.) que permiten a los seres orgánicos prolongar su ser en el medio ambiente sin sufrir lesión. El *habitus*, que es una especie de la cualidad, es una calificación (*habitus* no procede en este caso de *habere*, sino de *se habere*).

(DIELS-KRANZ, *Vorsokratiker*, 68, B, II). «Por convención, lo dulce; por convención, lo amargo; por convención, lo caliente, por convención, lo frío; por convención, el color. En verdad, los átomos y el vacío» (ibid., 9). Es la primera vez que, en nombre de la claridad, se declara la guerra a la cualidad: la cualidad es una cosa poco clara.

Pero Platón había mostrado que si el mecanismo es tolerable en el terreno de lo inanimado, no lo es en el de lo psíquico y sobre todo en el de lo espiritual: «...Cuando hablan de un ser viviente mortal, afirman con ello alguna realidad. Esta realidad ¿no es, acaso, por confesión propia, un cuerpo animado?... ¿Colocan, pues, al alma al nivel de los seres? Y al alma ¿no la consideran tan pronto justa como injusta, sensata como insensata? Pero, ¿no es porque posee la justicia y la tiene presente en sí, por lo que un alma se hace justa, y, si se convierte en lo contrario, no es porque posee los contrarios? Concedido el ser a la justicia, a la sabiduría, a todo el resto de la virtud y de sus contrarios, en fin, al alma que es su sede, ¿consideran alguna de estas realidades afirmadas visible y tangible, o las consideran todas invisibles? A ninguna, casi, la califican de visible. Y a estas realidades no visibles ¿les atribuyen un cuerpo? No responden ya a esto de una manera general...» (*Sofista*, 246*e* ss). Hay que tener en cuenta que Platón mezcla aquí dos problemas: ¿Existen las cualidades o todo se reduce a la cantidad? (problema del mecanicismo). ¿Existe lo espiritual o se reduce todo a los cuerpos? (problema del materialismo). Los dos problemas, de hecho, han estado siempre relacionados: si se rechaza toda cualidad, difícilmente se puede admitir el espíritu. Así, en la antigüedad, el mecanicismo epicúreo estaba ligado al materialismo. Y si se admite el espíritu, difícilmente se puede rechazar toda cualidad (cf. Descartes).

Sin embargo, el estoicismo, que era materialista, admitía las cualidades y las concebía todas como corporales.

ART. 2. FORMULACIÓN DOCTRINAL

ARISTÓTELES, en las *Categorías* (cap. 8), dividía la cualidad en cuatro especies: 1.ª *habitus* y disposición; 2.ª potencia (o facultad) e impotencia (o dificultad); 3.ª cualidades «patéticas» (o conmovedoras) y *pathos* (o modificación recibida); 4.ª forma y figura.

El valor y los límites de esta división fueron indicados por

santo Tomás con suficiente exactitud: «Quamvis sint alii modi qualitatis, tamen omnes reducuntur ad has species: quod patet ex hoc quod nulla alia species inveniri potuit» *(In IV Sent.*, d. IV, q. 1, art. 1).

He aquí cómo santo Tomás manifiesta la exhaustividad de esta división: partiendo de lo que implica la idea misma de cualidad, considera todas las maneras posibles de realizarse esta idea. Esencialmente, la idea de cualidad implica una cierta medida de la substancia: «Qualitas importat quemdam modum substantiae. Modus autem est, ut dicit Augustinus, "quem mensura praefigit".»

De aquí se sigue la gran división de la cualidad: la que es una diferencia de la substancia e incluso de la cantidad (cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, V, 14), y la que no es más que una diferencia accidental (ARISTÓTELES, ibid., lec. 16). Pero esta segunda determinación puede afectar a la substancia según una profundidad decreciente:

1.ª especie de cualidad. La determinación afecta al sujeto según su naturaleza misma. Se trata en este caso de las «cualidades» y «defectos» congénitos: belleza, salud, fealdad, apatía; se los puede llamar «habitus» o «disposición» según que estén más o menos enraizados en el sujeto.

2.ª especie. La determinación afecta al sujeto en cuanto sujeto de acción: hay «facultades» y «dificultades» *(potentia, sc. activa* et *impotentia).* Como sea que en los sujetos inteligentes la facultad es potencia para objetos y actos opuestos y contrarios, precisa una «calificación» ulterior para que esta potencia pase de un modo regular, infalible y agradable al acto dirigido al objeto conveniente: esta calificación no es otra cosa que un «habitus» operativo (y no ya entitativo), adquirido (y no ya congénito).

3.ª especie. La determinación afecta al sujeto en cuanto fuente de pasión: desde este punto de vista hay determinaciones que aumentan o disminuyen el valor, el interés, la irradiación del ser, pero en razón de las influencias que ejerce. Un ser presenta también pasividades o pasibilidades *(pathos);* y adquiere, por ciertas influencias, cualidades padecidas, como el color por la influencia de la luz o el rubor por la influencia del objeto conmovedor.

4.ª especie. La determinación sólo afecta al sujeto por razón de su cantidad. «Figura», si se trata de las dimensiones y contornos naturales de los objetos naturales: cristal, átomo, cuerpo organizado; «forma», si se trata de contornos impuestos a un cuerpo por una operación artificial (cf. *S.Th.*, I-II, 49, 2 y 4).

ART. 3. LA CRISIS MODERNA

La reforma cartesiana, basada en el único criterio de la idea clara y distinta, pretendió reconstruir el mundo corporal librándolo de todo aquello que no fuera reductible a la sola evidencia de las matemáticas. Descartes se vio obligado a conservar las cualidades en el mundo espiritual. Pero su filosofía de la naturaleza corporal excluye toda cualidad: es un «mecanicismo», lo cual implica:

1.° Que la *substancia* de los cuerpos es el mismo objeto de la geometría: la *extensión*.

2.° Que el único *devenir* admisible en el mundo de los cuerpos es el *movimiento mecánico* (cambio de lugar).

3.° Que la única *actividad* de este mundo es el *choque*.

Además, incluso en el mundo espiritual, no hay, según Descartes, distinción real alguna entre la substancia y los accidentes. Sobre todo, esta especie de la cualidad que es la «facultad», o, como decían aún los escolásticos, la «virtud», no es en modo alguno distinta de la substancia, según Descartes.

Desde este momento se hace habitual el poner en ridículo «las cualidades ocultas» de los escolásticos. Molière provoca la hilaridad a expensas de los médicos que, no queriendo o no sabiendo aplicar el método experimental a la medicina, se contentan con «razones» escolásticas: la «virtud dormitiva» del opio explica que haga dormir. Y Pascal señala con ironía: «La virtud *aperitiva* de una llave, *atractiva* de un garfio» (*Pensamiento*, 55).

Berkeley dará el golpe de gracia a las cualidades corporales al mostrar que sólo son mentales, renovando los argumentos de los mecanicistas y escépticos griegos.

Sin embargo, ¿puede vivirse en un mundo corporal sin cualidades? ¿es tal mundo pensable? Los siglos XVIII y XIX volvieron a las cualidades, incluso a las cualidades «ocultas»:

¿Será un juego o una paradoja? Voltaire se convierte en su campeón: «Sí, señor, lo digo, lo repito y lo repetiré de nuevo, aunque me haga pesado, que la doctrina de las cualidades ocultas es el producto más sabio y más verdadero de la antigüedad: la formación de los elementos, la emisión de la luz, animales, vegetales, nuestro nacimiento, nuestra muerte, la vigilia, el sueño, las sensaciones, el pensamiento, todo es cualidad oculta» (*Carta* del 23 de diciembre de 1768).

Hegel restituyó a la cualidad su lugar absolutamente fundamental en la dialéctica de las ideas: «La cualidad es la determinación inmediata... El modo en el cual cualquier cosa es en sí, para sí tanto como para otro, es su determinación o su cualidad» *(Esquema de la Lógica,* núms. 8 y 14). Pero estos textos podrían entenderse de la cualidad en el sentido amplio de tipo, incluso substancial. Por el contrario, la cualidad, en cuanto se opone a la cantidad, es explícitamente rehabilitada en la famosa teoría dialéctica del *progreso por saltos.* La aparición y la desaparición no son graduales, sino súbitas, y consisten en el salto de lo cuantitativo a lo cualitativo, o viceversa: el agua pasa bruscamente del estado líquido al estado sólido, la frivolidad se convierte bruscamente en crimen, el Estado que crece exige brutalmente una nueva constitución *(Gran Lógica,* sec. III, cap. 2).

El marxismo pretende distinguirse de todo materialismo mecanicista conservando la teoría hegeliana de los saltos cualitativos.

Bergson llevó la reacción antimecanicista a su último extremo: no solamente la duración es de orden cualitativo, sino que la cantidad no es más que cualidad que se extiende. No solamente la cualidad constituye una zona original de lo real, a la que no podemos aplicar los procedimientos válidos en el ámbito de la cantidad, especialmente la medida, sino que es la cualidad la que es positiva: la cantidad sólo es la inversión del impulso cualitativo. Las cualidades sensibles gozan así de una realidad propia, que no por ser de orden psíquico es menos independiente de nuestra subjetividad.

Sin poder precisar hasta qué punto fue influido por Bergson, el padre Teilhard de Chardin sostiene también que las cosas tienen un «dentro» al mismo tiempo que un «fuera»: la ciencia matematizada, en particular la mecánica, aprehende sólo lo exterior, pero haría mal en negar el «interior». Como para Bergson, el «interior» de las cosas es, según Teilhard, «conciencia», aunque en un grado menor.

ART. 4. REFLEXIÓN CRÍTICA

Evitaremos los dos excesos: suprimir toda cualidad o reducir la cualidad a la cantidad, como hace el mecanicismo; y exaltar la cualidad hasta el punto de hacer depender de ella la cantidad. Cualidad y cantidad son dos categorías coordinadas; ninguna de las dos está subordinada a la otra.

No nos vamos a detener en las cualidades sensibles (las cualidades «patéticas» de Aristóteles), cuya realidad debe ser tenida en cuenta en crítica; ni en las cualidades corporales, cuyo examen compete a la cosmología. Sin embargo, debemos señalar, contra todo mecanicismo, que la admisión de cualidades «ocultas» (en el sentido muy preciso de «no sensibles») parece indispensable incluso para la comprensión de los hechos fundamentales de la mecánica y de la energética. Ni el choque, ni los fenómenos electromagnéticos, ni la formación de los «campos» son inteligibles para el que no admita en la realidad física «estados» susceptibles de una variación de intensidad, independientemente de todo movimiento local. La física moderna, que tanto debe a Descartes matemático, se ha sacudido el yugo de Descartes filósofo: ha debido confeccionarse a medida lo que Gaston Bachelard llama «una epistemología no cartesiana».

Así pues, incluso la mecánica implica la cualidad. Al pensamiento 55 de Pascal hay que responder que, en efecto, la virtud aperitiva de una llave y la virtud atractiva de un garfio se reducen a la virtud de «resistencia» que es lo propio de ciertos metales. La técnica del herrero llega a vencer esta resistencia; la técnica del cerrajero, por el contrario, da a esta misma resistencia la ocasión de ejercerse. La mecánica implica, pues, la cuarta y la segunda especie de cualidad: «forma» y «facultad». Si el hierro no poseyera por lo menos la «facultad» de conservar la «forma» que el cerrajero le da, no habría ya ni llave ni garfio.

Insistamos en las facultades; se han dicho tantas tonterías a propósito de las mismas...

Como sea que el término «facultad» (del latín *facere*) o «potencia» *(potentia activa)* o «virtud» (sinónimo de «fuerza») significa «poder o capacidad de obrar o de hacer», decir que un mineral no tiene «virtud», que un animal no tiene «facultades», sería decir que *no pueden* hacer acción alguna. Por consiguiente, los que rechazan la doctrina de las facultades, *no pretenden decir* que los seres no tengan facultades, ya que contradirían los hechos más evidentes: en el tarro del farmacéutico el opio no hace dormir, y, sin embargo, posee la capacidad de hacer dormir que no posee en absoluto la tintura de yodo.

¿Qué quieren decir los adversarios de las facultades?

O bien señalan atinadamente que las facultades son principios de explicación filosófica, pero no científica: la *ontología* exige, en efecto, que en los seres finitos el poder de actuar sea una realidad

distinta de la substancia (cf. 2.ª parte, cap. 2, p. 241); pero sería ridículo que el *psicólogo* o el *químico* afirmaran que un determinado ser obra *porque* tiene facultad para ello; esto sería una tautología, y aquí estaba lo ridículo de los médicos de Molière...

O bien defienden la discutible teoría *filosófica* de que las facultades, potencias, virtudes, son idénticas a la substancia. Esta segunda posición nos parece inadmisible por varias razones:

1.º Todo lo que un ser tiene de idéntico consigo mismo está en acto como él, tanto como él y tanto tiempo como él. Pero los diversos poderes de obrar, en los seres que conocemos, permanecen a menudo en potencia, mientras que los seres están en acto. Por tanto, los seres que conocemos no son idénticos a sus poderes. Es, sobre todo, impresionante la aplicación de este razonamiento a los seres vivos: «Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae, sicut semper habens animam actu est vivum» *(S.Th.*, I, 77, 1, 2.º).

2.º Todo lo que un ser tiene de idéntico con su potencia de existir se convierte en acto por la sola recepción del acto de existir. Pero, en los seres que se dan a nuestra experiencia, la potencia de existir es la esencia. Si, pues, en estos seres, el poder de obrar se identificara con la esencia, les bastaría existir para que todos sus poderes de obrar pasaran al acto, y estarían siempre actuando.

Así, en el orden del obrar como en el orden del ser, los seres dados a nuestra experiencia están igualmente compuestos de acto y potencia: por una parte, su esencia es potencia de existir; pero el acto de existir es en ellos un *acto terminal*, pues lo que existe no puede en sí mismo existir más, o una segunda vez... Y sin embargo, por otra parte, aquello que el acto de existir confiere en el orden real, en sí mismo no es otra cosa que un *acto primero* ordenado a un *acto ulterior:* es el acto substancial que define la esencia del puro espíritu o que determina la materia del cuerpo: pero este acto substancial es una naturaleza hecha para obrar; la acción es, pues, en esta naturaleza un *acto segundo*, terminal también en el orden del *obrar*, como el existir es terminal en el orden del ser. «Actus quidem primus est forma et integritas rei: actus autem secundus est operatio» *(S.Th.*, I, 48, 5). «Et sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum» (ibid., 77, 1, 2.º).

A pesar de las burlas, seguiremos afirmando, con los escolásticos y Voltaire, que por una vez está de acuerdo con ellos, que el opio

tiene una virtud dormitiva. Sin embargo, no diremos que hace dormir *porque* tenga una virtud dormitiva. Nos limitaremos a señalar que el opio a veces *hace* dormir y que otras veces *no está haciendo* dormir, lo cual no le impide *poder hacer* dormir. Este hecho evidente lo expresa la siguiente fórmula: el opio *no es*, sino que *posee* el poder, la facultad o la virtud de hacer dormir.

CAPÍTULO IX

LA RELACIÓN

Hay un contraste asombroso entre la *consistencia* ontológica, por una parte, y el *valor* práctico, estético y moral, por otra, de los seres de este mundo.

La *consistencia* ontológica es lo que establece en la existencia. Pertenece a las substancias. La cualidad dilata o modifica después el sujeto de la existencia, con vistas a su irradiación por medio de la acción. La cantidad lo extiende y lo reparte, si es de orden material, con vistas a su presencia por la posición.

Pero, por más que las substancias tengan toda la consistencia que se quiera, que puedan desplegarse en el espacio y hacer brillar toda la gama de sus cualidades, no tendrán *valor* o *interés* si no es *en relación* las unas con las otras.

Prácticamente, las cosas no sirven..., *moralmente*, las personas no merecen..., más que por sus acciones, pero a condición de que estas acciones *respeten* el lugar de cada sujeto que *obra* en el orden universal. *Estéticamente*, lo que confiere a cada persona o a cada cosa su verdad o su encanto, no es tanto su peso interior de realidad (de ser así, la riqueza de los materiales y la masa de los medios bastarían para asegurar el valor de la obra de arte; la acumulación de los conocimientos y de las iniciativas valorizarían la personalidad del hombre de acción, del hombre de negocios) como la exacta *adaptación* de cada uno al todo del que forma parte.

Resumiendo, el interés supremo de cada realidad y de la realidad total no radica en el sujeto desprovisto de existencia, ni en el acto bruto de existir, sino en la armonía equilibrada de todos que implica respeto a un orden y adaptación al todo. *Armonía*, *equilibrio*, *respeto*, *adaptación*, no son, sin embargo, cosas: no son más que

referencias, relaciones entre cosas. Las cosas son reales, tienen una existencia propia; las relaciones ¿son reales? ¿qué existencia tienen?

ART. 1. GÉNESIS HISTÓRICA

Se puede afirmar que, en cierto sentido, Platón había puesto la relación en el corazón del ser: según él, la realidad de lo sensible está esencialmente ordenada a lo inteligible, por una relación de imitación. Pero, en realidad, la naturaleza de esta relación planteaba graves dificultades a Platón, que tenía que preguntarse, además, si en el mundo inteligible había un lugar para la idea de relación, y de los relativos.

Aristóteles fue el primero en llevar a cabo un análisis de la relación y un inventario de las relaciones. Se hallará el inventario en la *Metaphysica* (v, 15): las relaciones se fundan en la cantidad o en la acción-pasión; en los dos casos (ejemplo: igual, desigual; padre, hijo), la cosa designada por el término relativo disfruta de un ser que consiste en su misma relación a la *otra* cosa; pero existe otro caso: aquel en el cual la cosa designada por el término relativo nc disfruta, por este hecho, de ningún ser especial; sencillamente, es tal porque otra cosa es relativa a ella. El tipo de este segundo caso es el de la cosa cognoscible, o pensable, o — en particular — mensurable: los actos de la facultad de conocer, de pensar, de medir son los relativos a su objeto y no inversamente. El análisis, que finaliza en una definición, se halla en *Categorías* (cap. 7). Aristóteles parte de una definición trivial: «Se llaman relativas las cosas que, lo que ellas son, se dice que lo son de otras cosas.» Pero durante el camino se da cuenta de que debe corregir esta definición; si no, «sería muy difícil, por no decir imposible, probar que ninguna substancia es una relación»; se detiene, pues, en la definición que hemos hallado en la *Metaphysica*: «Sólo hay que llamar *relativos* los términos cuyo ser es idéntico a *ser de una cierta manera con respecto a alguna cosa» (Categorías*, cap. 7, p. 8 a 31).

Los estoicos fueron los primeros que se enfrentaron con el problema de la realidad de la relación: ya que sólo es real el individuo corporal, la relación que media entre varios individuos no tiene otra realidad que la de estos individuos mismos. En este sentido parece que no es más que algo incorpóreo, puesto que es *en sí misma* un simple «expresable» (λεκτόν). Sin embargo, puesto que no existe ningún cuerpo individual que no esté en relación con los demás, es

necesario que la relación afecte, por poco que sea, al individuo, se incorpore a él, y así se realice en él. Siendo *en sí misma* un puro punto de vista del espíritu, ¿no sería la relación, con todo, real *en los cuerpos?*

ART. 2. FORMULACIÓN DOCTRINAL

1. Santo Tomás toma enérgicamente posición contra la tesis que pretendía reducir todas las relaciones a un punto de vista del espíritu.

La tesis y su pretexto: «Sciendum est quod, sicut dicit Commentator (Averroes) in XI *Metaphysicorum* (text. 19), quia relatio est debilioris esse inter omnia praedicamenta, ideo putaverunt quidam eam esse ex secundis intellectibus.»

Explicación de esta opinión: «*Prima* enim *intellecta* sunt res extra animam, in qua primo intellectus intelligenda fertur. *Secunda* autem *intellecta* dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi: hoc enim secundo intellectus intelligit in quantum reflectitur supra seipsum, intelligens se intelligere et modum quo intelligit. Secundum ergo hanc positionem sequeretur quod relatio non sit in rebus extra anima, sed in solo intellectu, sicut intentio (tradúzcase aquí «noción») generis et speciei, et secundarum substantiarum.»

Refutación: «Hoc autem esse non potest.»

Primer argumento, para los que se apoyan en Aristóteles: «In nullo enim praedicamento ponitur aliquid nisi res extra animam exsistens. Nam *ens rationis* dividitur contra ens divisum per decem praedicamenta, ut patet v *Metaphysicorum*. Si autem relatio non esset in rebus extra animam non poneretur *ad aliquid* unum genus praedicamenti.»

Segundo argumento, de alcance universal: «Et praeterea, perfectio et bonum quae sunt in rebus extra animam, non solum attenditur secundum aliquid absolute inhaerens rebus, sed etiam secundum ordinem unius rei ad aliam; sicut etiam in ordine partium exercitus bonum exercitus consistit; huic enim ordini comparat Philosophus ordinem universi.»

Conclusión:

A) Existencia *en las cosas*,

a) de un orden: «Oportet ergo *in ipsis rebus* ordinem quemdam esse»;

b) por lo tanto, relaciones: «Hic autem ordo relatio quaedam est.» «Unde oportet, in rebus ipsis, relationes quasdam esse secun-

dum quas unum ad alterum ordinatur... Sic ergo, oportet quod res habentes ordinem ad aliquid, realiter referantur ad ipsum.»

B) Distinción *real* entre cosas y relaciones: «...et quod in eis aliqua res sit relatio» *(De Potentia, 7, 9).*

2. Pero al mismo tiempo santo Tomás comprueba que ciertas relaciones no son más que puntos de vista del espíritu (lo cual constituye el privilegio del predicamento «relación»):

Los demás predicamentos intrínsecos (cantidad, cualidad) dicen, por su misma esencia, una realidad inherente a otra; pensar un ser como grande en ausencia de su *cantidad* real es, pues, cometer un error. Por el contrario, la relación, por esencia, sólo dice *referencia a:* no implica inherencia alguna de una realidad en otra; pensar un ser como relacionado en ausencia de toda relación que sea en él una realidad, no es, pues, un error. Es verdad que ocurre a veces que la relación sea algo real: especialmente cada vez que las naturalezas están mutuamente coordinadas o subordinadas. Pero otras veces la relación carece de realidad, aunque nuestro espíritu piense fundadamente aquellas cosas como relacionadas:

1.° Nuestro espíritu *pone* una relación entre dos términos que, sin ella, no tendrían referencia alguna el uno al otro. Ejemplo: si afirmo «el mismo es el mismo que él mismo»: es necesaria la intervención del espíritu para considerar como «dos» lo que es «uno». Otro ejemplo: las relaciones que ponemos entre el ser y el no ser no se darían sin nuestra intervención. Otro ejemplo: entre el género y las especies, que sólo se distinguen por nuestro espíritu, no hay relaciones (lógicas) sin la intervención del espíritu.

2.° Por el contrario, el espíritu *se limita a comprobar* las relaciones de tamaño o de actividad que existen entre las cosas independientemente de toda intervención del espíritu.

3.° Finalmente, nuestro espíritu *comprueba* una relación (independiente de su intervención) entre dos seres que realmente poseen una relación *en un sentido,* y *pone* la relación *inversa* que no existe en la realidad. Ejemplo: el «cognoscente» y lo «conocido». Por su acto de conocer, el cognoscente se refiere, se pone en relación realmente con lo conocido (en este sentido, el conocimiento es realmente todo él «relativo»). Mas, por razón de este acto, lo conocido no queda en absoluto modificado en sí mismo; cuando se dice que «es conocido», se emplean términos de relación que no significan que esté relacionado en sí mismo, sino sólo que el cognoscente se relaciona con él. Igualmente, el lado derecho y el lado izquierdo están en una relación real en un ser viviente o en un cristal; si se

aprovecha este hecho para afirmar que un objeto está a la derecha o a la izquierda, se establece entonces una relación que no es real. O si se afirma, finalmente, que Dios es «creador», se designa en la criatura una relación que es real en ella; pero no se designa nada en Dios que venga a añadírsele para ponerlo en relación; estamos en relación *con* él, y no viceversa (cf. *S.Th.*, I, 13, *7c)*.

Estas consideraciones permiten a santo Tomás analizar la noción de relación con más penetración aún que Aristóteles:

«Ipsa relatio quae nihil est aliud quam ordo unius creaturae ad aliam, aliud habet in quantum est accidens, et aliud in quantum est relatio vel ordo. In quantum enim accidens est, habet quod sit *in* subiecto, non autem in quantum est relatio vel ordo; sed solum quod *ad* aliud sit, quasi in aliud transiens, et quodammodo rei relatae assistens. Et ita relatio est aliquid inhaerens, licet non ex hoc ipso quod est relatio; sicut et actio, ex hoc quod est actio, consideratur ut *ab* agente, inquantum vero est accidens consideratur ut *in* subiecto agente» *(De Potentia*, 7, 9 ad 7um).

De este texto hicieron derivar los tomistas posteriores la distinción de la nota *ad* y de la nota *in* en la relación.

3. Finalmente, según santo Tomás, resulta que, entre todos los seres, la relación es el que tiene menos consistencia ontológica:

«Relatio realiter substantiae adveniens *et postremum et imperfectissimum esse* habet. Postremum quidem, quia non solum praeexigit esse substantiae, sed etiam esse aliorum accidentium, ex quibus causatur relatio.» (Comprenderemos con el término genérico de «fundamento» estos accidentes que causan la relación.) «Imperfectissimum autem, quia propria relationis ratio consistit in eo quod est *ad* alterum: unde esse eius proprium, quod substantiae superaddit, non solum dependet ab esse substantiae, sed etiam ab esse alicuius exterioris» *(C.G.*, IV, 14, *Quamvis autem...)*.

ART. 3. LA CRISIS MODERNA

Esta doctrina tan matizada debía, con tal de tenerla presente en todos sus aspectos, preservar de dos errores contradictorios:

A. *Error por defecto*

El primero en el tiempo fue el que reduce todas las relaciones a la relación *de razón*. Consiste en afirmar que, fuera del espíritu, la relación sólo designa el sujeto, el término y el fundamento.

1. N.B. El sujeto de una relación es el ser relacionado. El término de la relación es el ser con el cual el primero está relacionado. El fundamento está en el sujeto, y en el término la determinación que los relaciona.

2. N.B. Se observará la conexión de hecho y de derecho existente entre las tesis que niegan la realidad de la relación, de la causalidad y del universal. Los mismos autores que, refiriéndose al problema de los universales, profesan el *conceptualismo* (según el cual el universal existe en el nombre y en el concepto, pero no en la cosa), con relación al problema de las causas profesan un cierto *formalismo* o *subjetivismo* (según el cual el espíritu es el que atribuye la causalidad a las cosas), y en cuanto al problema de la relación admiten la tesis que defiende que *toda relación depende de una operación del espíritu.* En el fondo, la tesis acerca de la relación implica las otras dos: la causalidad no es más que un caso particular de relación: la relación de dependencia en el ser; el valor realista del concepto del universal es una consecuencia de la realidad de la relación de semejanza entre miembros de una misma especie. Estas tres negaciones son tres aspectos de una misma negación: la negación de los *vínculos* en la realidad.

Al principio del siglo XIV, Pedro Auriol (Aureolus), O.F.M., *Doctor facundus*, aparece como un antecesor del conceptualismo de Occam: «In rebus non sunt nisi fundamenta et termini; habitudo vero et connexio inter illa est ab anima cognoscitiva» *(In Sent.*, I, d. 30, q. 1).

En el siglo XIV, Guillermo de Occam, fundador del «terminismo» (llamado así porque, según dicho autor, lo que es concebido es exclusivamente el término mental significado por el término oral), sostiene que la relación es sólo un punto de vista del espíritu: «Non dico quod relatio est idem cum fundamento, sed dico quod relatio non est fundamentum, sed tantum intentio vel conceptus in anima, importans plura absoluta; vel est plura absoluta, sicut populus est plures homines et nullus homo est populus» (OCCAM, *In Sent.*, d. 30, q. 1).

En el siglo XV, Gabriel Biel, vulgarizador de Occam, escribe: «Duo alba esse similia est me percipere duo alba.» Y añade: «Similitudo Socratis et Platonis in albedine (pero podría decirse también: en humanidad) nihil aliud est quam Socrates et Plato.» Y finalmente: «Ordo est partes ordinatae.»

Estas fórmulas son en extremo modernas. Están a un paso de la tesis según la cual el poner una relación se confunde con el acto

mismo del espíritu: juzgar es relacionar; por lo tanto, la relación existe sólo entre objetos de pensamiento, por consiguiente, ella misma no es más que un objeto de pensamiento, o mejor, es el pensamiento mismo en cuanto que se dan objetos. Pensar es poner en relación. Mas para estar en relación hay que ser pensado. Se llega así a un idealismo de la relación o a un relativismo del pensamiento que, a principios de siglo, era comúnmente admitido por los modernos, y que se encuentra aún en el *Vocabulario* de Lalande: «La relación es el vínculo existente entre dos o más objetos de pensamiento envueltos en un mismo acto indivisible del espíritu» (sub v. *Relación).*

El mismo Bergson escribía: «La ciencia moderna procede por leyes, es decir, por relaciones. Pero una relación es un vínculo establecido por un espíritu entre dos o más términos. Una relación no es nada fuera de una inteligencia que relaciona» (*Évolution créatrice*. 3.ª ed., p. 385). Así pues, las cosas en sí mismas no poseerían ninguna relación, *es decir*, estarían en un estado de pura identidad como el en-sí de Sartre o, *por el contrario*, en un estado de pura oposición, de pluralidad y de pura diversidad, como lo «extra-mental» de Occam o lo «dado» de Kant, o, *en fin*, en el puro surgir heterogéneo del impulso creador, según Bergson.

Los argumentos que apoyan esta negación de la realidad de toda relación son, ante todo, los siguientes:

1. «Non sunt multiplicanda entia sine necessitate» (es el adagio llamado «la navaja de Occam»). Pero el sujeto de la relación y su fundamento *se refieren* al término, por sí solos o por sí mismos (matiz de Auréolo), o por lo menos por el hecho de que el espíritu piensa al mismo tiempo el sujeto, el fundamento y el término (matiz de Occam, Lalande y Bergson). Así pues, la relación como predicamento real, constituida por una entidad física distinta del sujeto y del término, debe rechazarse por inútil.

2. La relación, por sí misma, sólo dice comparación. Pero la comparación es un acto de la inteligencia. Por lo tanto, la relación no es más que un acto de la inteligencia, y no es nada real independientemente de este acto.

3. Es imposible que un sujeto reciba un accidente real sin que éste esté directamente sometido a la acción determinante de una causa (lo cual no es otra cosa que la aplicación del principio de causalidad). Pero un sujeto recibe y pierde la relación con una simple modificación del término (el hijo que crece se hace igual a su padre, en talla; siendo recíproca la relación de igualdad, el padre se

hace también igual a su hijo), por lo tanto, sin causa directa. No puede, pues, ser un accidente real.

B. *Error por exceso*

Si la relación es debida sólo a la actividad del espíritu, de ello se sigue que no es real, afirman los conceptualistas.

A no ser que, arguyen los idealistas, la actividad del espíritu constituya la realidad. Y en este caso la relación es lo más real que existe; es la realidad misma.

Ésta era ya la convicción de Hegel; el pensamiento del individuo aislado es sólo un pensamiento abstracto. El pensamiento concreto es el pensamiento del individuo en el seno del complejo total de las relaciones. La idea absoluta, objeto del Espíritu absoluto, el único verdaderamente inmediato, es, pues, la realidad de las relaciones el conjunto de todas las mediaciones.

Tal será, sobre todo, la ambición de Hamelin. Para salvar el idealismo del peligro de esterilidad, el espíritu, que debe sacarlo todo de sí mismo, necesita un método que, a diferencia del análisis, no se reduzca a una pura tautología. Hamelin preconiza un método sintético que permitirá a la vez la unidad sistemática del conocimiento y la diversidad esencial de sus elementos.

Pero sólo partiendo de la relación se puede fundar la unidad y la diversidad, pues es propio de ella unir lo diverso: «Algo invenciblemente doble, algo que se extiende siempre más allá de los límites en los que se quisiera encerrarlo.» La relación goza, pues, del primado, tanto lógico como ontológico: es «el primer elemento de las cosas». Partiendo de ella, Hamelin quiso construir los elementos principales de la representación; la hace en cinco tríadas:

Relación — Número — Tiempo,
Tiempo — Espacio — Movimiento,
Movimiento — Cualidad — Alteración,
Alteración — Especificación — Causalidad,
Causalidad — Finalidad — Personalidad.

Cada categoría, siendo indeterminada, exige de la inteligencia el perfeccionamiento que le aporta la categoría siguiente. Mas, por lo mismo, todas las categorías son puras relaciones, excepto la «personalidad»; ésta, para introducirnos en la existencia, debe ser completa y, por lo tanto, no puede depender de ningún término ulterior: es relación de sí a sí, es decir, conciencia y libertad.

ART. 4. REFLEXIÓN CRÍTICA

«Praeter absoluta accidentia, est etiam relativum, sive *ad aliquid*. Quamvis enim *ad aliquid* non significet secundum propriam rationem aliquid alicui inhaerens, saepe tamen causam in rebus habet, et ideo realem entitatem distinctam a subiecto» (6.ª tesis tomista).

Este enunciado es como una llamada al orden dirigida a las dos tendencias que acabamos de describir, para llevarlas a una más justa estimación de los hechos.

A) *A los que minimizan la realidad de la relación*, les recordaremos la realidad del orden, y lo que implica.

La realidad del orden, tan desconocida hoy por el absurdismo de un cierto existencialismo, es supuesta y constantemente verificada por la ciencia experimental, que no es más que el despliegue de un sistema infinitamente complejo de relaciones. Más radicalmente aún, la atestiguan nuestra presencia cotidiana en el mundo y la sobrevivencia de la humanidad: no hablemos de pre-adaptación, comprobemos, por el contrario, que las causas que han hecho aparecer los minerales, los vegetales, los animales y los hombres han trabajado de tal manera que todos estos seres se hallan en relaciones definidas, constituyendo una «armonía» no perfecta, pero sí suficiente.

Lo que implica la realidad del orden es la realidad de la relación, o sea que:

1.° La relación es constituida como relación, independientemente de la consideración del espíritu: la semejanza específica que existe entre todos los miembros de una especie química o biológica, no es debida al hecho de que nosotros pensemos en ella; ni tampoco es debido a nuestro pensamiento el hecho de que los miembros de tal especie actúen de tal manera sobre los miembros de tal otra especie.

2.° La relación, para constituirse como relación, no puede identificarse realmente con su sujeto: la paternidad no se identifica realmente con el que es padre, ni la filiación con el que es hijo; de lo contrario, al identificarse con un «absoluto» (convengamos en llamar aquí «absoluto» todo lo que es determinado con relación a sí mismo, y no con relación a otro), la relación no tendría ya nada de relativo.

3.° Tampoco puede identificarse realmente con su término: la realidad absoluta del padre no forma parte de la realidad rela-

tiva de la filiación. La relación apunta al término; el término no constituye la relación.

4.° Sobre todo, la relación no se identifica realmente con su fundamento: la igualdad de peso atómico entre dos átomos no se identifica con el peso de cada uno de ellos, no se identifica la paternidad con la generación del hijo. Identificar la relación con su fundamento es desconocer lo que lo relativo tiene precisamente de relativo; es, pues, negar que la relación sea real, en cuanto relación, aparte de la consideración del espíritu; es incluso negar que la relación sea un punto de vista del espíritu fundado en el hecho de que el sujeto y el término posean tales propiedades: pues este punto de vista del espíritu sólo tiene fundamento si el sujeto y el término, no contentos con poseer dicho fundamento, están en consecuencia formalmente relacionados...

Ahora estamos en situación de responder a los argumentos contrarios.

1. «Non sunt multiplicanda entia sine necessitate?» Pero si los seres *se relacionan* realmente los unos con los otros, y no sólo idealmente, es necesario que exista en ellos *algo distinto* de «aquello según lo cual no se relacionan los unos con los otros», es decir, las propiedades que los determinan en sí mismos.

2. ¿La relación sólo dice comparación? Pero, si la comparación añade a la realidad un carácter relacional que no le pertenece, es una falsedad; si se limita a comprobarlo, es que la relación es real.

3. ¿La causa directa de una relación nueva? Es, evidentemente, su fundamento, suponiendo, por lo demás, la existencia del término. Una nueva relación puede, pues, muy bien empezar a existir por el solo hecho de que surja un término. ¿Que este acontecimiento es una causa tenue? Tan tenue como su efecto...

Resumiendo, lo relativo *(ad aliud)*, no pudiéndose identificar realmente a lo absoluto *(ad se)*, se distingue de él realmente.

B) *A los que exageran la realidad de la relación*, les recordaremos el primado de lo absoluto, aunque concediéndoles que ningún ser es exclusivamente absoluto.

El primado de lo absoluto no es otra cosa que el primado de la substancia: antes de ser como esto o como aquello, de estar con esto o pertenecer a aquello, hay que ser. Ninguna realidad puede, pues, estar relacionada con otra si no es, en sí misma, lo que es, es decir, si no es un «aquello que es» (= substancia).

Sin embargo, *concedemos* que ningún ser es exclusivamente «absoluto», es decir, determinado en sí y para sí. Lo que significa,

en forma positiva, que el ser, una vez determinado y puesto como sujeto, se pone también y al mismo tiempo como objeto para todos los demás. Dicho de otro modo: ningún ser está herméticamente cerrado, confinado, aislado. Por el contrario, todo ser está abierto a los demás, en correspondencia con todos los demás, más o menos dispuesto a acoger y a ser acogido. Es lo que resume la fórmula tradicional: todo ser es a la vez sujeto y término de relaciones; y éste puede ser también el sentido de una fórmula contemporánea: todo ser está en situación. El estudio de la causalidad nos va a mostrar que todo ser es a la vez sujeto y objeto de acción.

Concederemos incluso más: en este mundo todos los seres que conocemos están formados por relaciones. El análisis del devenir y de la multiplicidad nos ha mostrado que todo, en este mundo, está compuesto de acto y potencia; es decir, que el ser «que es» *(quod est)* está compuesto de seres *(quibus)* que sólo son en él, y que sólo son en su correlación mutua. *El acto y la potencia,* totalmente correlativos, que forman lo cambiante y lo múltiple, son, pues, *relaciones* que se llaman «trascendentales»; se las opone a las relaciones que resultan de las propiedades de la substancia y se distinguen de ellas, formando así un predicamento aparte (la relación «predicamental»). A diferencia de la relación predicamental, la relación trascendental no dice otra cosa que las realidades relacionadas aquí: los co-principios «acto y potencia» que incluyen, en su noción formal, relación mutua.

Solamente Dios, porque es el acto puro de existir, es total y exclusivamente «absoluto»; pero esto debe entenderse bien. Pues, ciertamente Dios no POSEE relaciones predicamentales; tampoco ES una relación trascendental: en los dos casos entraría en composición con un principio distinto de él. Sin embargo, toda la perfección, el valor e interés que tiene para los seres de este mundo el ser relaciones o estar en relación, Dios lo tiene eminentemente por la realidad absoluta de su esencia misma. De tal manera que, con verdad, se pueden afirmar de Dios relaciones que sabemos que no son más que puntos de vista de nuestro espíritu (cf. *C.G.*, libro II, cap. II, 12, 13).

SEGUNDA SECCIÓN

CONCIENCIA REFLEJA DE LA NOCIÓN

Entre las ideas que viven en mí, que a veces recuerdo haber adquirido en tal fecha, que poco a poco he tenido que revisar y corregir bajo la presión de la experiencia o las exigencias de la reflexión, y que ahora puedo evocar cuando quiero, hay una muy especial: la idea de ser.

Antes de todo examen parece insignificante, e incluso, en ciertas personas, parece inexistente. Viéndola designada en el lenguaje común por la palabra «ser», y en el lenguaje vulgar por términos como «cosa», «chisme», la volvemos la espalda por su aparente vaguedad, que tomamos por vaciedad...

Pero al *examinarla* no tarda en hacerse irritante:

Por una parte, es tan primitiva, que es el punto de partida de todo pensamiento; tan universal, que es el fondo sobre el cual se destaca todo pensamiento; tan simple, que cualquiera otra idea la contiene, se resuelve en ella o se reduce a ella. Su vacío aparente quedaba disimulado por esta plenitud olvidada.

Por otra parte, se nos revela de un alcance tan profundo y tan amplio a la vez, que lo contiene y penetra todo. De ahí que haya filósofos que se sirven de ella como de un talismán que abre todas las puertas y dispensa de todo estudio, de toda investigación, de todo razonamiento... hasta que salen otros que, hallando esta panacea demasiado fácil, la relegan al cajón de las ilusiones.

Nosotros opinamos que la noción de ser no merece ni tan excesivo honor ni tal indignidad. Ni es la última palabra de todo, ni es un balbuceo sin valor. Nos aparecerá como el acto fundamental por

el cual nuestro espíritu se pone en presencia de todo lo real, dado o no. En la noción de ser, se nos ofrece la totalidad de lo real por una anticipación contemporánea de toda experiencia parcial, al mismo tiempo que nuestro espíritu se experimenta a sí mismo como esencialmente ordenado al todo (y, en este sentido, osaríamos decir: «relativo a lo absoluto»; entendiendo aquí por absoluto «lo que no está condicionado por ninguna relación a algo distinto»). Pero esta anticipación y esta experiencia, lejos de inspirarnos la menor suficiencia, no hacen más que incitarnos al trabajo interminable de una investigación difícil: así toda ciencia busca aquello que la inteligencia del niño y del hombre primitivo han hallado ya.

LÓGICA DEL SER: ABSTRACCIÓN Y ATRIBUCIÓN DEL SER

Pero, ¿cómo una noción única, y muy simple en apariencia, permite abarcar de una sola vez toda la diversidad que las ciencias particulares inventarían después?

El metafísico se halla otra vez, desde este nuevo punto de vista, ante el problema de lo «uno» y lo «múltiple»:

Si el *ser* es problema, es porque unifica de manera suprema la totalidad de lo diverso. Esto sencillamente significa que al pensar el ser lo pensamos todo. Pero hay en ello una paradoja insostenible: si la misma noción se aplica a todo, ¿no va a quedar lo diverso absorbido en lo uno?

Por lo tanto, después del contacto *directo* que nos ha colocado, como a nuestros antecesores, en presencia de los *seres reales*, conviene ahora que nos pongamos *reflexivamente* en presencia de la *noción única*, y por lo tanto rara, que nos los hace comprender todos al mismo tiempo.

¿Cómo *abstraemos* esta noción única de la prodigiosa multiplicidad de los seres?

¿Y cómo, una vez obtenida esta noción única, conseguiremos *aplicarla* tal cual a la prodigiosa diversidad de los seres reales?

De abajo arriba, de arriba abajo, el movimiento que nos lleva al ser y que nos vuelve a los seres, ¿es *lógicamente* posible?

CAPÍTULO I

DE LA NOCIÓN CONCRETA Y ESPONTÁNEA A LA NOCIÓN ABSTRACTA Y REFLEJA DEL SER

ART. I. GÉNESIS HISTÓRICA

Los jonios no hablan del ser. Se interesaron por los seres. Investigaron qué clase de ser está en la base de todos los demás. Creían explicar suficientemente al ser descubriendo la materia que lo constituye todo.

Parménides fue el primero en descubrir que el objeto formal de la inteligencia humana es el ser: «Una misma cosa es objeto del pensamiento y del ser» (Fragmento 5). Desgraciadamente, no llega a captar con exactitud la comprensión ni la extensión exactas del «ser». En realidad, según él, el ser no tiene ni extensión (sólo hay un ser) ni comprensión (el ser es, lo cual es una pura tautología).

Platón, vivamente impresionado por las razones de Parménides, como lo estuvieron todos los filósofos griegos hasta Aristóteles, empezó aceptando sin más que el ser es lo inmutable, lo necesario, lo universal. El devenir, el mundo de lo contingente y lo perecedero, de lo particular sensible, no merece el título de ser. Sólo en su segunda etapa filosófica Platón reemprendió sobre nuevas bases el análisis del conocimiento del ser: 1.º En el *Teeteto* descubre que el ser, como tal, sólo es aprehendido por la función más central del alma: «Así, en relación con el sonido y el color, el primer aspecto que aprehende el entendimiento acerca del uno y del otro, es que uno y otro *es*...» *(185a)*. «Y también, por lo tanto, que cada uno de ellos es diferente del otro, pero idéntico a sí mismo.» «Que juntos son dos y que cada uno es uno» *(185b)*. «¿Por medio de qué instrumento se ejerce la facultad que va a revelarte lo que es común a estos sensibles, como a todo lo demás, y que designas por «es» o «no es», y por todos los demás términos enumerados a propósito de ellos por nuestras últimas preguntas?...» «En mi opinión, responde Teeteto, la primera cosa que hay que decir es que los comunes no tienen, como los sensibles, órgano propio. Me parece que es el alma que ella misma y por sí misma hace en todos los objetos este exa-

men de los comunes...» «¿A qué nivel, le pregunta Sócrates, colocas tú al *ser*?, pues ¿no posee acaso la mayor extensión? Lo sitúo entre aquellos objetos que el alma se esfuerza en alcanzar ella misma y por sí mismo» (185*c*, 186*a*). Y Sócrates precisa: hombres y animales tienen sensaciones «desde el momento de nacer, por un don de la naturaleza», «pero los razonamientos que comprueban estas impresiones en sus relaciones al ser y lo útil, logran formarse en aquellos en que se forman por medio del esfuerzo y al precio de un gran trabajo y un largo aprendizaje». 2.° El *Sofista* descubrió que el ser no es el monopolio de lo inmutable, eterno, insensible: «¿Nos dejaremos convencer tan fácilmente de que el movimiento, la vida, el alma, el pensamiento no tienen realmente ningún lugar en el seno del ser universal, que no vive ni piensa y que, solemne y sagrado, vacío de intelecto, está ahí, sin poder cambiar?» (248*e*, 249*a*). «Se prescribe, pues, una regla absoluta... al filósofo: no dejarse imponer la inmovilidad del todo por aquellos que preconizan sea el uno, sea la multiplicidad de las formas; por otra parte, no prestar oídos a los que mueven al ser en todos sentidos; pero hacerse suyo, como hacen los niños en sus deseos, todo lo que es inmóvil y todo lo que se mueve, y afirmar que el ser y el todo son, a la vez, lo uno y lo otro» (249*c-d*). 3.° El *Sofista* intenta aún separar «el ser» de las demás nociones: movimiento y reposo, es decir, las dos especies en las cuales el ser se había aparecido a los jonios y a las eleatas. El movimiento es del ser, el reposo también; pero ni uno ni otro son el ser (249*d* a 252*e*).

Aristóteles emprendió la tarea de destacar la noción de ser en toda su pureza, dejándole, sin embargo, su verdadera extensión. En efecto, en la noción de ser la comprensión y la extensión son inseparables, aún más que en cualquiera otra noción: «Hay una ciencia que estudia el ser en cuanto ser y los atributos que le pertenecen esencialmente. No se confunde con ninguna de las ciencias llamadas particulares, pues ninguna de estas ciencias considera generalmente el ser en cuanto ser, sino que limitan una parte del ser y estudian el atributo de esta parte solamente: tal es el caso de las ciencias matemáticas. Y ya que buscamos los principios primeros y las causas más elevadas, es evidente que existe necesariamente alguna naturaleza a la cual estos principios y estas causas pertenecen en virtud de ella misma. Así pues, si los que buscaban los elementos de los seres buscaban, de hecho, los principios absolutamente primeros, estos elementos que buscaban eran necesariamente también los elementos del ser en cuanto ser, y no del ser por accidente.

Por ello nosotros debemos también aprehender las causas del ser en cuanto ser» (*Metaph.*, IV, 1).

ART. 2. FORMULACIÓN DOCTRINAL

Santo Tomás distingue claramente el ser, objeto formal de la inteligencia humana, aprehendido por cada uno de nosotros de manera natural y espontánea, y el ser, objeto formal de la metafísica, aprehendido únicamente por aquellos que hacen el esfuerzo consciente y voluntario de abstracción metafísica.

Ya en *De ente et essentia*, santo Tomás escribe: «Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum Philosophum in 1.° Caeli et Mundi, *ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur*, ut dicit Avicenna in principio Metaphysicae suae...» Estos objetos concebidos inmediatamente por la inteligencia, son los que constituyen el objeto mismo de la inteligencia.

«...Ideo ne ex eorum ignorantia errare contingat, ad horum difficultatem aperiendam dicendum est quid nomine essentiae et entis significetur...» Pero, ¿cómo puede ignorarse el objeto conocido primeramente? ¿Qué dificultad puede presentar, si es objeto formal de la inteligencia? ¿Por qué habría que explicarlo, si es el primero conocido?... Se trata de pasar del objeto formal connatural, a un objeto científico: el de la ciencia metafísica.

«...Et quomodo in diversis inveniuntur...» (problemas conjuntos de la extensión y de la comprensión de esta noción).

«...Et quomodo se habeant ad intentiones logicas, scilicet genus, speciem et differentiam» (problema de las relaciones lógicas entre la noción de ser y las otras nociones).

Santo Tomás insiste frecuentemente en que *el ser es el objeto formal de la inteligencia* y, por lo tanto, su objeto aprehendido naturalmente. Así: «Illud est prius secundum rationem quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, quod est actu, ut dicitur in *IX Metaph.* (lectione 10). Unde ens est proprium obiectum intellectus; et sic est primum intelligibile, sicut sonum est primum audibile» (*S.Th.*, I, 5, 2).

Especialmente comentando la *Metaphysica* de Aristóteles, santo Tomás explica que *el ser, en cuanto ser, es el objeto formal de la metafísica:* «...Dicit primo quod est quaedam scientia quae speculatur ens secundum quod ens, sicut subiectum, et speculatur "ea

quae insunt enti per se", idest entis per se accidentia. Dicit autem "secundum quod est ens", quia scientiae aliae, quae sunt de entibus particularibus, considerant quidem de ente, cum omnia subiecta scientiarum sint entia, non autem considerant ens secundum quod ens, sed secundum quod est huiusmodi ens, scilicet vel numerus, vel linea, vel ignis, aut aliquid huiusmodi» (ed. Cathala, núms. 529, 530). Y éste es el objeto formal de la metafísica, pues es el que la especifica y distingue de las otras ciencias: «Ostendit quod ista scientia non sit aliqua particularium scientiarum, tali ratione: Nulla scientia particularis considerat ens universale in quantum huiusmodi, sed solum aliquam partem entis divisam ab aliis... Scientia autem communis considerat universale ens secundum quod ens. Ergo non est eadem alicui scientiarum particularium» (ibid., núm. 532).

Resta preguntarse entonces cómo se pasa del uno al otro, del objeto formal, connatural a la facultad, al objeto artificial, especificador de la ciencia metafísica. Esta cuestión la hemos resuelto prácticamente, *in actu exercito*, en la primera sección de la presente *Ontología;* pero es urgente percatarse de la nueva noción que hemos elaborado a lo largo de nuestros análisis y llevar a cabo, *in actu signato*, el paso que da su objeto a la *Ontología*.

Sin atacar de frente este problema, *santo Tomás sienta los principios* que van a permitir resolverlo, al estudiar el orden del conocimiento humano *(S.Th.*, I, 85, 3).

En pocas palabras, en el conocimiento humano lo sensible precede a lo inteligible; pero en lo inteligible lo universal precede a lo particular; y en lo universal lo confuso precede a lo distinto.

Aplicando estos principios a nuestro problema, los grandes comentaristas Cayetano y Juan de Santo Tomás no tuvieron dificultad en mostrar que el conocimiento del ser se realizaba *primero* en el mismo dato sensible: el objeto formal proporcionado a nuestra inteligencia humana es el *ens concretum quidditati sensibili* (el ser vestido con la quididad de lo sensible), y que el progreso en el conocimiento del ser consistía en hacerle pasar de un estado *primitivo* de *confusión* a un estado *final* de *distinción*. Confusión y distinción que afectan tanto a la comprensión como a la extensión. Se obtienen así cuatro momentos por los que debe pasar toda noción universal: conocimiento confuso: 1.° de la comprensión, 2.° de la extensión; conocimiento distinto: 3.° de la comprensión, 4.° de la extensión.

Ejemplo:

1.° El niño aprehende la barandilla de su cama como blanca, dura, fría. No distingue lo blanco, lo duro, lo frío de la barandilla

que es blanca, dura, fría. El acto que pone es una *abstracción total:* extrae del caso particular el tipo universal: qué es lo blanco, lo duro, lo frío.

2.° Por el mismo hecho, el niño ya tiene en la cabeza las ideas que un día podrán servirle para pensar todas las cosas blancas, duras, frías. Pero no sabe aún de manera distinta que estas cosas pueden realizarse en varios sujetos. Los conceptos a los cuales llega, son sólo potencialmente universales (es el *universal directo,* y no reflejo, que no es formalmente universal).

3.° El niño, al crecer, guiado por comparaciones con el azúcar, la leche, la nieve, hará el inventario de la idea de la barandilla de su cama; distinguirá las diversas comprensiones: lo blanco no es lo duro ni lo frío... El acto que pone entonces es una *abstracción formal:* conoce no sólo «lo blanco» (dicho de otro modo: la cosa que es blanca), sino «la blancura» (aquello por lo cual es blanca).

4.° Al mismo tiempo se da cuenta de que hay varias cosas blancas, varias duras, varias frías. Sus ideas son entonces FORMALMENTE UNIVERSALES: no sólo sabe lo que es, sino que hay muchos.

El progreso en la aprehensión del ser obedece, pues, a estos cuatro tiempos:

1.° Todo hombre normal, que piensa, *piensa el ser,* de la misma manera que oye el sonido. Envuelto en un particular sensible cualquiera, el ser se desvela por una abstracción natural, inconsciente e involuntaria, sin la cual no habría vida intelectual posible.

2.° Pero no basta ser un hombre, y un hombre que piensa, para discernir *en cuántos casos diversos se realiza el ser.* Se puede vivir una vida humana pensando que sólo hay cosas materiales. Solamente de una manera muy parcial y confusa se entrevé la verdadera extensión del ser...

3.° Sólo después de una reflexión sobre la idea del ser y de una vuelta a los diversos seres descubiertos por el análisis, y habiendo hecho un inventario de los mismos, se puede ver cómo se destaca, de todas las cosas que son ser, *aquello mismo por lo cual ellas son.* Así se aprehende el ser (como todo el mundo); se aprehenden las diversas clases de seres (como los sabios); pero además se aprehenden todos estos seres *precisamente como seres* (tarea que sólo el metafísico lleva a cabo).

4.° No queda más que volver la mirada hacia lo concreto y lo múltiple para contemplar la comprensión una del ser en cuanto

ser *en su realización múltiple:* en este caso, y sólo en él, se tendrá un conocimiento completo y distinto del ser.

ART. 3. LA CRISIS MODERNA

Según que uno se detenga en uno de los primeros estadios o que llegue hasta el cuarto, se pone en peligro o se asegura toda la ontología.

Parménides es el tipo del filósofo que se detiene en el tercer estadio: habiendo hallado en toda su pureza, por medio de una verdadera abstracción formal, la idea de «esto es», no ve otra cosa que ella. Omite constatar que los sujetos del «es» son varios y diversos. Por culpa de esto su metafísica había quedado bloqueada: negaba la extensión del ser en provecho de la unidad de su comprensión.

Occam es el precursor de la metafísica moderna, porque, contrariamente a Parménides, pulveriza la comprensión del ser en beneficio de su extensión: no hay conceptos universales que expresen lo que varios seres tienen de común; sólo hay individuos objeto de intuición. A mayor razón no existe un concepto de ser que alcance lo que hay de más común, pero también más profundo y, por lo tanto, más propio en todo. El mundo de Occam, que es un universo de criaturas rigurosamente singulares cuya existencia no se alcanza por ningún conocimiento abstractivo, sino sólo por un conocimiento intuitivo, no goza de ninguna unidad de ser: nuestra noción de ser, siempre idéntica a sí misma (unívoca), puede aplicarse a todo, incluso a Dios; sin embargo, no hay ninguna realidad común entre el ser divino y el ser creado, ni entre los diversos seres creados. Sólo se puede pensar bien un ser por medio de una intuición que únicamente vale para él. El objeto de la metafísica es el mismo que el objeto formal de la inteligencia humana: *es todo ser que está ahí.*

El *Venerabilis Inceptor* introdujo el pensamiento moderno por los caminos de una ontología que solamente aprehende al ser en los casos particulares en que se presenta: una ontología que se limita al objeto formal proporcionado a la inteligencia humana.

Descartes hace profesión de renunciar a los «universales de los dialécticos»: no ve la posibilidad de conocer en un individuo la realización de una especie; ni en una especie la realización de un género; ni en todos los individuos, especies o géneros, la reali-

zación del ser. No ve la necesidad de explicar el ser, ni sus relaciones con las otras ideas: «Además de haber observado que los filósofos, al intentar explicar por las reglas de su lógica cosas que son de suyo manifiestas, no han hecho más que obscurecerlas, cuando he afirmado que esta proposición *pienso, luego existo*, es la primera y la más cierta que se presenta al que conduce sus pensamientos ordenadamente, no por ello he negado la necesidad de saber anteriormente lo que es pensamiento, certeza, existencia, y que para pensar hay que existir, y otras cosas parecidas; pero a causa de que estas nociones son tan simples que por sí mismas no nos hacen conocer ninguna cosa existente, no he creído que fuera necesario enumerarlas aquí» (*Principios de la filosofía*, I, 10).

Con esto se ve que, a los ojos de Descartes, la idea de ser es una idea clara, una naturaleza simple, una idea innata que nos pone en presencia de sí misma, pero que no nos permite alcanzar ninguna realidad existente. La idea del ser «átomo de evidencia», espera de una experiencia indudable el poder ser relacionada extrínsecamente a algún otro «átomo de evidencia». Por fortuna, tal experiencia nos es dada: es la del pensamiento: «pienso — soy». «Ser» significa una cosa existente cuando se encarna en mi pensamiento: «substancia pensante», he aquí un *primer caso de ser real;* también cuando es inseparable de la esencia que concibo: «substancia divina», *segundo caso del ser real;* finalmente, cuando la garantía divina me asegura que existe: «substancia extensa», *tercer caso.* La misma palabra y la misma idea pueden servirnos para pensar los tres, pero en realidad se trata de tres seres (Dios, pensamiento, cuerpo), o, dicho con mayor precisión, de tres «substancias» que intrínsecamente no tienen nada común.

El resultado más claro de esta consideración cartesiana de la idea de ser fue la negativa general de tomar la idea de ser en serio y, sobre todo, de hacer de ella el objeto de una ciencia: «Hubo un tiempo en que (la metafísica) era llamada la reina de las ciencias... Ahora, en nuestro siglo, es una moda aceptada el testimoniarle el mayor desprecio» (KANT, *Crítica*, Prefacio de la 1.ª edición). WOLFF no nos disimula la fuente de este desprecio: «Philosophia prima invidendis elogiis a Scholasticis exornata, sed, *postquam philosophia cartesiana invaluit*, in contemptum adducta omniumque ludibrio exposita fuit» (*Ontología*, Prefacio).

Sin embargo, como el hombre no puede dejar de hacer metafísica, tuvo que formularse una metafísica cartesiana. ¿A qué tendía? Parece que la lógica del espíritu cartesiano debía llegar a una tripar-

tición o a una bipartición del ser: «Dios — el yo — el mundo», o, con mayor economía: «el pensamiento — el mundo (o la materia)». A decir verdad, como la noción de ser divino no es más que la realización perfecta de la noción de substancia, la tendencia debía ser o bien absorberlo todo en Dios (Spinoza), o bien integrar a Dios en todo (idealismo absoluto). Solamente el existencialismo ha tenido el valor de hacer frente a la oposición radical del ser pensante y el ser pensado, como dos regiones irreductibles del ser. La falta de reflexión sobre la comprensión y la extensión del ser desemboca así en dos o tres ontologías regionales.

Algunos pensadores, fieles a una tradición o a la naturaleza misma del entendimiento, presienten que este regionalismo debe ser superado; permanecerán voluntariamente en el estadio del pensamiento confuso y del conocimiento incompleto: el ser, común a todo, les parecerá suficientemente definido por su indeterminación misma. Se dirá, entonces, que el ser es el concepto que posee la mínima comprensión y la máxima extensión. Aplicándose a todos los seres por razón de su pobreza inteligible, el ser sería el colmo de lo abstracto, en el sentido de que, para pensar lo real, habría que despojarlo de todos sus atributos sensibles, matemáticos, naturales y esenciales.

Parece que Hegel tomó de una concepción de esta clase la idea totalmente vaga y supremamente vacía del ser puro, que, según él, y no carecía de razón, se identifica pura y simplemente con el no-ser.

La crisis moderna de la metafísica deriva de que los filósofos han negado a todo concepto el poder de aprehender lo que es realmente común a varios. Desde este momento, según ellos, *o bien* el ser se pulveriza identificándose con cada individuo (Occam), *o bien* se regionaliza escindiéndose en dos o tres zonas (Descartes), *o bien* se desrealiza reduciéndose a una etiqueta genérica: en este último estadio la noción de ser compete únicamente a la «lógica formal», y se sitúa en los antípodas de lo concreto.

ART. 4. REFLEXIÓN CRÍTICA

Sin embargo, hay una tenaz evidencia que no cesa de salir a la luz: lo más concreto que hay en cada ser es también lo más profundo; y lo que es más profundo en todo, es también lo más común. De manera que lo más concreto, para ser lo más fundamental, debe ser lo más común. Pero ¿en qué sentido?

Kierkegaard es testigo de que lo más concreto es lo más íntimo: contra el ser abstracto de Hegel eleva la protesta de lo concreto más concreto, y que tiene conciencia de serlo: Yo. Substituye el «yo soy» de Descartes, cuyo ser consiste en pensar, por el «yo existo», que es impensable: «Sucede con la existencia como con el movimiento: es muy difícil habérselas con ella. Si los pienso los anulo, y por lo tanto, no los pienso. Así, podría parecer correcto decir que hay algo que no se deja pensar: la existencia. Pero entonces subsiste la siguiente dificultad: por el hecho de que el que piensa existe, se pone la existencia al mismo tiempo que el pensamiento» *(Post-scriptum*, p. 206). La solución de Kierkegaard constituye una renuncia al pensamiento en provecho de la existencia auténtica. Pero la única existencia auténtica que puedo vivir más allá o más acá de todo pensamiento es la mía: «Todo saber acerca de la realidad es posibilidad; la única realidad de la que un ser existente no tiene sólo un conocimiento abstracto es la suya propia: existe; y esta realidad constituye su interés absoluto» (p. 211). Esta solución (desesperada desde el punto de vista filosófico, ya que consiste en rechazar todo conocimiento del ser) acaba en un fracaso: «Cada hombre particular está solo» (p. 216). No hay comunicación posible entre sujeto y sujeto, a no ser por la fe cristiana. La ontología vivida es posible como fe, la ontología pensada es imposible como ciencia.

Sin relación con Kierkegaard, Bergson siente la urgencia de restaurar la metafísica, más allá de Descartes y Kant. Considerando también que lo abstracto está en los antípodas de lo real y que la *abstracción* es impotente para aprehender el ser, busca una *experiencia* que permita al hombre coincidir con el fondo de las cosas: halla la intuición de la duración. La oposición del espacio homogéneo fuera de toda sucesión y de la conciencia heterogénea que es impulso de duración se convierte pronto, a sus ojos, en una inversión de un mismo movimiento. Así lo más profundo, la duración creadora, es lo más común: todo proviene del mismo hontanar vital, cuyo centro es Dios; el impulso que brota es conciencia y vida; la caída de este mismo impulso es materia. Por todas partes «existir es cambiar; cambiar es crearse». Las regiones del ser no son más que modos de la conciencia, modos de la duración.

Sin relación alguna con Bergson, ni con Kierkegaard, Gabriel Marcel intenta, contrariamente al segundo y como el primero, mostrar que lo más íntimo o lo más profundo es también lo más común a todos. No podría contentarse con la continuidad que liga entre sí todos los movimientos de la evolución como olas de

una inmensa corriente. Necesita la comunicación de sujetos irreductibles. ¿Cómo pueden comunicarse los sujetos irreductibles? Por la existencia. La existencia es la situación fundamental que permite a todo insertarse en todo. La experiencia de la existencia es, en primer lugar, la experiencia confusa y global del mundo en cuanto existente. A continuación, el pensamiento de la existencia y la afirmación de la existencia no son más que la toma de conciencia de una «participación»: no afirmo la existencia como un objeto exterior a mi afirmación misma; por el contrario, es mi afirmación que se sabe inmersa de golpe en la existencia. La manera fundamental como se me impone esta experiencia de la participación inmersa, es la sensación. Pero vienen a continuación experiencias superiores de la existencia como participada, tales el amor y la fidelidad... Es que existe, y es más profunda que todo ser, una presencia que los envuelve a todos y en la que todos comunican.

Así pues, a mitad del siglo XX se ha encontrado de nuevo, allende Descartes, la existencia como «indubitable», y no sólo como «indubitable íntimo y secreto» (Kierkegaard), sino como indubitable universal, es decir, en concreto, al existir el universo con la participación de mi existencia (Gabriel Marcel).

Estas experiencias, ¿pueden separarnos o dispensarnos de la idea de ser?

Por el contrario: *lo que hace posibles estas experiencias es la abstracción natural*, inconsciente e involuntaria, *de la noción de ser aprehendida confusamente* en cuanto a su comprensión y en cuanto a su extensión. El fracaso desesperante al que llega Kierkegaard nos muestra claramente que la aprehensión del ser, incluso de un existente privilegiado, es aún un conocimiento incompleto e imperfecto del ser. La afirmación de uno mismo como ser, lejos de incomunicarnos con el mundo, puede lanzarnos a él, insertarnos en él, con la única condición de que empecemos a ver al ser como la comprensión cuya extensión es la más total, la sola idea totalmente universal. El interés de la duración bergsoniana, como el de la participación de Gabriel Marcel, es el de desembocar en la comunicación.

Rechazar la idea del ser es enclaustrarse en la soledad de Kierkegaard, por falta de un vínculo intrínseco con todo. La misma fe cristiana no nos pondrá en comunicación con cosa alguna, si nuestra existencia nos aparece como lo excepcional puro.

Inversamente, *ligarse al todo por la duración o la participación*, es concebirse a sí mismo como parte con las demás partes: lo que

supone una idea total que se aplica en cada parte, pero de manera parcial.

«Sic autem potest cognosci tam totum universale (el "todo universal" es el género o la especie), in quo partes continentur in potentia (los inferiores en los que se verifican el género y la especie no son pensados en él en acto, pero pueden ser pensados), quam etiam totum integrale (el "todo integral" es la masa o conjunto continuo, en el que las partes pueden ser delimitadas o señaladas): utrumque enim totum potest cognosci in quadam confusione, sine hoc quod partes distincte cognoscantur» *(S.Th.*, I, 85, 3). El todo universal «ser» y el todo integral «universo» son, pues, por lo menos en apariencia y por de pronto, el objeto de un conocimiento cuyo progreso es paralelo: se pasa de la noción espontánea, confusa, universal, aprehendida en lo concreto mismo, a una multitud de conceptos más elaborados, menos universales, pero más precisos.

Sin embargo, *el método de la metafísica* no consiste en tomar como punto de partida una realidad global (el universo), una experiencia global (la duración o la participación) o una idea global (suponiendo que el ser sea una idea de esta clase), para recortar en ella sectores particulares, hacer con ella experiencias particulares, substituirla por ideas particulares. Éste es *el método de las ciencias particulares* que van, efectivamente, del conjunto al detalle, de la *experiencia vaga* a la experimentación, del hecho natural observado al hecho «científico» provocado. Gracias a todos estos procedimientos de «especialización», de «parcelización», las ciencias particulares van, como se dice, «de lo general a lo particular», o mejor, de lo más universal a lo menos universal, es decir, sencillamente, de lo confuso a lo preciso..., pero no llegan jamás a lo concreto. La riqueza de los contenidos que proporcionan, la claridad inteligible que les confieren, sobre todo por la medida matemática, está compensado por la abstracción de la que no pueden librarse.

Por el contrario, la metafísica, aun tomando como punto de partida un todo integral, una realidad global (el universo de Marcel y de Lavelle, el mundo de Heidegger), que sitúa desde el primer momento en un todo universal, en una idea global (el ser confuso, objeto natural), *reflexiona* desde este momento *sobre todas las experiencias*, por elevadas o humildes, por amplias o mezquinas que puedan ser. *Y esta reflexión*, lejos de alejarla nunca del todo universal «ser» que había tomado como punto de partida, *revela su infinita*

riqueza y la prodigiosa diversidad de lo concreto, así como su posibilidad de aplicarse en todas partes sin jamás contradecirse.

Es que *el ser en cuanto ser*, objeto formal de la metafísica, *a diferencia de los géneros y las especies* que especifican las ciencias particulares, es un «totum universale, *in quo partes continentur in actu*»: un abstracto en donde lo concreto se da como tal.

Habiendo escogido como punto de partida *la noción más pobre*, el «lo que es» experimentado al nivel del más pequeño objeto sentido, la primera tarea del metafísico es la de *separar de él la formalidad o actualidad* que nos lo ha hecho llamar «ser» o «ente»: es decir, la «*existencia*». Su segunda tarea es la de analizar la noción de ser a nuestro nivel: este análisis revela *una estructura que compone o conjuga un sujeto con un acto*. Resta entonces, como última tarea, *comprobar que todos los sujetos y todos los actos*, por diversos que sean, entran en esta última estructura: ley universal de lo concreto como tal.

CAPÍTULO II

EL ESTATUTO LÓGICO DE LA NOCIÓN DE SER EN CUANTO SER

ART. 1. GÉNESIS HISTÓRICA

A. *Los hindúes*

Entre la abundancia de doctrinas de la India se puede hallar lo que el padre Dandoy llama «la ontología del Vedânta».

Su *intuición básica* es la intuición del ser *(sât)*, concretizado y personificado en Brahma. No hay ninguna justificación racional de su evidencia, sino simplemente la proclamación que de ella hace una escritura sagrada: el Veda infalible. El contenido de esta intuición es que fuera de Brahma no hay nada: «Brahma es el Uno sin segundo, porque no está dividido en sí ni mezclado con un elemento cualquiera de naturaleza distinta» *(Doctrina de la Panshadashi*, en DANDOY, p. 31, 37).

La *consecuencia* es grave: si Brahma es ser, y si este ser no tiene segundo, ¿en qué se convierte el mundo que experimentamos?;

si el mundo es ser, ¿cómo se distingue de Brahma?, y si *es* sin ser Brahma, ¿Brahma sigue siendo aún sin segundo?

Todo el esfuerzo de la metafísica se reduce entonces a justificar o a explicar la apariencia a la vez real e irreal que es este mundo. Una de las teorías más célebres es la de Maya: el mundo es el efecto de una especie de actividad mágica, ilusionista, y, sin embargo, productora.

B. *Los griegos*

a) Parménides.

Es evidente que existen semejanzas entre esta metafísica del ser único y la de Parménides: ¿quizás es un vestigio de intercambios de ideas entre Grecia y la India ya antes de Alejandro?

Apelando también a una revelación, Parménides narra, en estilo épico, cómo fue objeto de una especie de rapto y favorecido con una revelación. Como en los ritos de iniciación de las religiones de misterios, Parménides nos pone en guardia contra los *caminos* erróneos de la *opinión* corriente, y nos revela la enseñanza de una diosa acerca de la *vía* de la *verdad*.

El *principio ontológico* es que el ser es necesariamente y que, necesariamente, el no-ser no es. Es la primera formulación explícita del *principio de contradicción:* la oposición entre el ser y el no-ser es contradictoria.

Por lo demás, este primer principio está vinculado a una *ley psicológica:* el ser es pensable, el no-ser es impensable. Es la primera designación del *objeto formal de la inteligencia:* «Lo mismo es pensable y es.» Hay que excluir, pues, de nuestros pensamientos y de nuestras palabras toda alusión al no-ser en la forma que sea.

Consecuencia de este principio y de esta ley: no hay más que ser, y no hay más que un ser, pero este ser es todo.

b) Platón.

Contrariamente al venerable Parménides, Platón sostiene en el *Sofista* que el no-ser existe. En efecto, ¿qué es un sofista? Un maestro de ilusión. Mas, para que la ilusión sea posible, es necesario que el ser aparente se distinga del ser real: es necesario, pues, que la apariencia tenga suficiente ser, y que el ser no tenga. Además, no sólo el error implica la existencia del no-ser, sino que la afirmación también la implica: si afirmo un género de una especie, es que se distinguen, y para que se distingan es necesario que uno no sea lo que es el otro: el no-ser de todo está incluido en el ser de cada uno.

De esta manera quedó corregido el *principio ontológico* de Parménides: el ser no es puro o solo, sino mezclado con el no-ser; la contradicción entre ser y no-ser no es absoluta: el ser de esto (ser relativo) incluye el no-ser de aquello (no-ser relativo).

La *ley psicológica* de Parménides queda matizada: sólo pensamos el ser, es cierto; pero en el ser que pensamos hay el ser-de-esto y el ser-de-aquello, es decir, hay en realidad varios seres diferentes, o, como dice Platón, «otros». El no-ser en la forma del otro es un género tan real como el ser, y que se entrelaza con él.

c) Aristóteles.

Aristóteles renuncia a substantificar o hipostasiar los géneros. No puede considerar al no-ser, incluso en la forma del otro, como un género.

Su hallazgo consiste, principalmente, en que el ser mismo no es un género. Esto significa que no posee, como los géneros, la unidad de una *naturaleza única* representada por un *concepto único*, sino que posee la unidad de una *referencia a un término único:*

«El ser se dice en muchos sentidos, pero siempre respecto de una cosa única, y respecto de una naturaleza única, y no por homonimia, sino del mismo modo que todo lo que llamamos sano lo es por referencia a la salud: una cosa porque la conserva, otra porque la produce, otra porque es señal de buena salud, otra porque es susceptible de recibirla; del mismo modo llamamos médico o medicinal a todo lo que se refiere a la medicina: al que posee el arte de la medicina, o al que tiene buenas disposiciones para ella, o a lo que es resultado de la medicina. De la misma manera que éstas, se tomarán otras expresiones. Así pues, el ente se dice también en muchos sentidos, pero siempre respecto de un cierto principio único: ciertas cosas las llamamos entes porque son substancias, otras porque son afecciones de la substancia, a otras porque conducen a la substancia, o son corrupciones, o privaciones, o cualidades, o principios que producen o engendran una substancia, o cosas que se dicen con referencia a la substancia, o son negaciones de alguna de estas cosas o de la substancia misma; por eso decimos también que el no-ser es no-ser» (*Metaph.*, lib. IV, cap. 2, hasta 1003*b* 10, pero v. también lib. XI, 3).

«Pero entre todas estas acepciones del ser, está claro que el ser en sentido primero es el "lo que la cosa es", noción que no expresa otra cosa que la substancia» (ibid., VII, 1).

El ser es, pues, menos uno que un término sinónimo, nombre común con una significación idéntica; pero es más uno que un ho-

mónimo, nombre común único con significados distintos. Es un término *pros hen* (= «respecto a algo uno»).

La razón profunda de este estatuto original del ser es que el ser no puede conservar el mismo sentido mientras se le atribuya a toda clase de realidades distintas; ahora bien, esto es lo que sería necesario para que fuera un género: «No es posible que el uno y el ser sean un género de seres. Es necesario que cada género reciba diferencias que posean cada una la existencia y la unidad. Pero es imposible atribuir, ya sea las especies de un género a sus propias diferencias, ya sea el género, aparte de sus especies, a sus diferencias.» No puede decirse que el relincho es un caballo, ni que el relincho es un animal; en cambio, hay que decir: la existencia en sí es ser, la existencia en otro es ser. «Por consiguiente, si el uno o el ser son un género, no habrá ninguna diferencia de unidad ni de ser»..., en esto consistía exactamente la pretensión de Parménides.

Se ve, pues, el progreso realizado por Aristóteles:

Todo es ser, decía Parménides; por lo tanto, no hay ninguna diferencia entre los seres. En efecto, si esta diferencia es ser, los seres difieren por aquello mismo por lo que se asemejan; si es no-ser, los seres no difieren por nada. En ambos casos no hay diferencia real.

Puede haber diferencia entre los seres, respondía Platón, si el no-ser circula y se mezcla con el ser: cada ser es entonces parcialmente ser y parcialmente no-ser, en cuanto que no es lo que no es.

Aristóteles concede a Parménides que la diferencia entre los seres es en sí misma ser. Rechaza la teoría de Platón que hace del ser un género. No tiene ya ninguna necesidad del género no-ser; le basta hallar el ser por excelencia: el género *que es* en sentido primero. Es la substancia. Todo lo demás es llamado ser en sentidos diferentes y, sin embargo, convergentes, ya que nada es llamado «ser» sin una referencia a la substancia. Pero entre todas las substancias hay una que ejerce una verdadera primacía: es aquella que, siendo imperecedera e inmutable, hace existir a todas las demás, y que es la única substancia en acto puro (cf. *Metaph.*, XII, cap. 6 y 7).

ART. 2. FORMULACIÓN DOCTRINAL

1. *De acuerdo con Aristóteles.*

Santo Tomás reconstruye cuidadosamente la *objeción* de Parménides: «Parmenides... videtur tangere unitatem secundum ratio-

nem, id est ex parte formae. Argumentatur enim sic. Quidquid est praeter ens, est non ens. Et quidquid est non ens, est nihil. Sed ens est unum. Ergo quidquid est praeter unum est nihil.» Después, *destaca la intuición de donde esta objeción procede:* «In quo patet quod considerabat ipsam rationem essendi quae videtur esse una, quia non potest intelligi quod ad rationem entis aliquid superveniat per quod diversificetur: quia illud quod supervenit enti, oportet esse extraneum ab ente. Quod autem est huiusmodi est nihil. Unde non videtur quod possit diversificare ens. Sicut etiam videmus quod differentiae advenientes generi diversificant ipsum, quae tamen sunt praeter substantiam eius: non enim participant differentiae genus, ut dicitur IV° Topicorum...»

Finalmente, refuta el error de los eleatas: «Sed in hoc decipiebantur, quia utebantur ente quasi una ratione et una natura sicut est natura alicuius generis; hoc enim est impossibile. Ens enim non est genus, sed multipliciter dicitur de diversis. Et ideo, in I° Physicorum dicitur quod haec est falsa: *ens est unum.* Non enim habet unam naturam sicut unum genus vel una species» *(Comentario sobre la «Metafísica»*, libro I, lec. 9, Cathala, núm. 138 y 139).

Considera como definitivo el descubrimiento de Aristóteles: el ser no es un género: «Quod autem ens non possit esse genus, probatur per Philosophum in hunc modum: Si ens esset genus, oporteret differentiam aliquam inveniri, per quam traheretur ad speciem; nulla autem differentia participat genus, ita scilicet quod genus sit in ratione differentiae; quia sic genus poneretur bis in definitione speciei. Sed oportet differentiam esse praeter id quod intelligitur in ratione generis. Nihil autem potest esse quod sit praeter in quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus praedicatur; et sic per nullam differentiam contrahi potest. Relinquitur ergo quod ens non sit genus» *(C.G.*, I, 25).

II. *Más allá de Aristóteles.*

Convencido como Aristóteles que la noción de ser no posee la unidad de una noción unívoca (representación de una única naturaleza), santo Tomás se ve obligado, como su maestro pagano, a no atribuir al ser otra unidad que la unidad de una noción dicha «por referencia a algo uno». Pero ¿cuál es esta «cosa una» por referencia a la cual todo el resto es llamado «ser»?

Aristóteles respondía: la substancia. Y, ciertamente, la categoría de substancia es la categoría de los seres en sentido primero, ya que substancia significa ser en sí.

Pero santo Tomás no puede admitir que la substancia sea el ser en sentido absolutamente primero: por una parte, la revelación judeo-cristiana afirma que el «primer ser» es Dios; por otra parte, bajo la luz de esta revelación, Tomás de Aquino, aplicando las nociones aristotélicas de acto y potencia a la existencia y a la esencia, demostró que el ser cuya existencia es infinita, total, perfecta, es único y que es primero con relación a todos los que sólo tienen una existencia finita, participada, imperfecta.

Aun en este punto Aristóteles había abierto la brecha: en la *Suma contra los Gentiles* (I, 13, penúltimo §), santo Tomás sólo tiene que confrontar dos textos de Aristóteles *(Metaph.* II, = alfa minúscula, final del cap. I, y IV, 4, 1009*a* 1) para concluir: «Ex quibus concludi potest ulterius esse aliquid quod est maxime ens; et hoc dicimus Deum.»

Pero en su *Comentario a las «Sentencias»* había afirmado ya más formalmente: «Illud tamen verissime et primo dicitur ens, cuius esse non est receptum, sed per se subsistens» *(II Sent.,* 37, 1, 2*c).*

No vacila en hacer suyo el magnífico texto de san Juan Damasceno en el que justifica, desde el punto de vista filosófico, el nombre bíblico de Dios: «Principalius omnibus quae de Deo dicuntur nominibus est *qui est:* totum enim in seipso comprehendens, habet ipsum esse, velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum» *(S.Th.,* I, 13, 11*c).*

En una palabra, en vez de decir que todo lo que es llamado «ser» lo es por razón de su referencia a la substancia, santo Tomás preferiría decir que todo lo que es llamado «ser» es llamado así por razón de su referencia a Dios. Así, no se trata ya de una relación de inherencia como la del accidente a la substancia *en la cual* posee el ser; se trata de una relación de dependencia causal: la de la criatura con respecto al Creador *por el cual* ella posee el ser.

«Ostensum est supra... quod Deus est ipsum esse per se subsistens; et iterum ostensum est quod Ipsum Esse non potest esse nisi unum... Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participent esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est» *(S.Th.,* I, 44, 2*c).*

Hasta aquí nos ha parecido que santo Tomás ha profundizado en *la estructura de los seres reales:* no están compuestos solamente de substancia y accidente, de tal manera que el accidente deba

su ser a la substancia; están compuestos de esencia y existencia, de tal manera que la esencia existente debe su ser (accidental o substancial, poco importa) a Aquel que es la existencia misma.

¿Qué resulta de todo ello para la *estructura de la noción de ser?*

Santo Tomás no puede contentarse con la estructura presentada por Aristóteles; no es que la rechace, sino que la supera. En efecto, ya por los ejemplos que aduce Aristóteles se comprende que esta noción «una, en razón de la referencia a uno» *(pros hen), no se verifica intrínsecamente* en todo aquello a lo que se aplica. Así, la salud es intrínseca al ser viviente, pero permanece extrínseca al clima, al alimento e incluso al color y a la orina. Decir que el ser se verifica en el accidente por razón de su relación al ser de la substancia es, pues, sugerir que no hay más ser en el accidente que salud en el clima. Decir que el ser de la criatura consiste sólo en su referencia a Dios, sería correr el riesgo de negar a la criatura toda realidad intrínseca y atribuir a Dios una especie de monopolio del ser.

Santo Tomás recuerda entonces que en Aristóteles había hallado otra manera de elaborar las *nociones «unas», sin ser por ello* unívocas. Así en moral, al intentar definir la noción de «bien», Aristóteles se había dado cuenta de que el «bien» es como el «ser»: no es un género, ya que se encuentra en todas las categorías; no es, pues, una noción unívoca. «Puesto que el bien se dice en tantos sentidos como el ser (y, en efecto, se dice en la categoría de "lo que es", por ejemplo: Dios y espíritu; y en la cualidad: las virtudes; y en la cantidad: la justa medida; y en la relación: lo útil; y en el tiempo: la ocasión; y en el lugar: la residencia, etc.), es evidente que no puede haber un nombre común universal y uno; porque no se emplearía en todas las categorías, sino en una sola» *(Ética a Nicómaco*, libro I, cap. 6, 1096*a* 24ss). Más adelante se pregunta: «Pero, ¿cómo es designado, pues (el bien)? En efecto, no se parece a los términos que son homónimos por casualidad» (= los equívocos puros y simples), «pero ¿pertenece, acaso, al grupo de los términos llamados "a partir de uno" o "por referencia a uno"? ¿o, mejor, al grupo de los términos llamados "por semejanza de relaciones" *(kat'analogian)?*» (ibid., 1096*b* 26ss). Y, de hecho, Aristóteles sabe que la unidad del sentido de las palabras y, por lo tanto, la unidad de concepción se realiza en diversos grados: «Lo que es uno, lo es o según el número, o según la especie, o según el género, o según una semejanza de relaciones: según el número, todo aquello cuya materia es una; según la especie, aquello cuya definición es

una; según el género, aquello cuyo tipo de categoría es el mismo; según una semejanza de relaciones, todo lo que se conduce como esto con relación a aquello» (*Metaph.* v, 6, 1016*b* 31). Y Aristóteles citaba ejemplos para evocar esta estructura proporcional: «En efecto, lo que la vista es al cuerpo, la inteligencia lo es al alma» (*Ética a Nicómaco*, 1096*b* 28, 29). Hay que reconocer que iba aplazando el problema con relación al bien. Pero en metafísica, en el momento de elaborar la noción de acto (libro IX, cap. 6), nos conduce a una noción de estructura: «Lo que queremos decir se hace evidente para la inducción que examina cada caso particular, y no hay que buscar una definición de todo, sino también ver en conjunto la semejanza de las relaciones, que hace que lo que es el construir para el constructor sea el despierto para el durmiente, y el vidente para el que cierra los ojos, y lo abstracto para la materia, y lo elaborado para lo en bruto... Ahora bien, se dice "en acto", no todo en el mismo sentido, sino como en virtud de la semejanza de las relaciones: como esto es en aquello o para aquello, así éste en aquél o para aquél» (1048*a* 35 a 1048*b* 8).

Éste es el instrumento del que se sirvió santo Tomás para elaborar la estructura de la noción metafísica de ser en cuanto ser. Es la semejanza de las relaciones o de una palabra que el latín toma del griego: *analogía*. Este término no había sido inventado por Aristóteles, sino por los matemáticos griegos, que habían elaborado, desde las primeras investigaciones aritmológicas de los pitagóricos, una teoría de las proporciones. Eudoxo de Cnido había generalizado el empleo de las relaciones y de las proporciones, extendiéndolo a la geometría. Platón había visto las posibilidades de la proporción para unificar lo diverso, incluso fuera del campo matemático. Aristóteles había visto el interés que posee la semejanza de las relaciones para la comprensión de las estructuras biológicas: animales no pertenecientes al mismo género presentan órganos muy diferentes (pata, ala, aleta) que, sin embargo, pueden ser comprendidos en una sola noción (órgano motor) por razón de la semejanza de la relación: la pata es al mamífero lo que la aleta es al pez y el ala al pájaro. Transportada a la metafísica, la analogía no concierne ya a los cuerpos o partes del cuerpo, sino a los seres y a los coprincipios de los seres: la materia es a la forma lo que la substancia es al accidente (Aristóteles); lo que el acto es a la potencia, la existencia es a la esencia (santo Tomás); o concierne a los elementos inteligibles que forman una sola y misma noción: es el caso que consideramos aquí.

III. *La síntesis personal de santo Tomás.*

Escogemos entre varios textos, ocasionales todos ellos, es decir, que no tratan jamás de la analogía por sí misma, el que nos parece más amplio y más completo: no se trata sólo de la idea del ser, sino de toda noción aplicable a la vez al Ser primero y a los seres por participación.

«Impossibile est aliquid univoce praedicari de creatura et Deo.» Los términos extremos a los que debe aplicarse, y en los cuales debe verificarse intrínsecamente la única idea de ser en cuanto ser, son, según santo Tomás: Dios y las criaturas, y no solamente, como para Aristóteles, la substancia y los accidentes.

«In omnibus enim *univocis*, communis est ratio nominis utrique eorum de quibus nomen univoce praedicatur.» La *ratio nominis* es el sentido de la palabra, y, por tanto, el contenido de la idea: el *tipo* inteligible...

«Creatura autem quantumcumque imitetur Deum, non potest pertingere ad hoc ut eadem ratione aliquid sibi conveniat et Deo.» Santo Tomás, ciertamente, no niega que una determinación o perfección pueda hallarse a la vez en la criatura y en Dios, de tal manera que pueda haber una imitación de Dios por la criatura; pero niega que esta perfección pueda realizar en uno y otro caso el mismo *tipo*. ¿Por qué? Veamos el nervio de la prueba:

«Illa enim quae secundum eamdem rationem sunt in diversis, sunt eis communia secundum rationem substantiae sive quidditatis, sed sunt distincta secundum esse.» Es la existencia, «esse», que siendo lo más profundo y más concreto, distingue, la una de la otra, las relaciones unívocas del hombre en Pedro y Pablo. Intentemos, pues, atribuir una perfección unívoca a Dios y a nosotros:

«Quidquid autem est in Deo, hoc est suum proprium esse: sicut enim essentia in eo est idem quod esse, ita scientia idem est quod scientem esse, in eo» (recuerda simplemente lo que ya sabemos: en el Ser primero, que es la existencia misma, no hay otra cosa que la existencia misma: no puede añadírsele determinación ulterior alguna); «unde, *cum esse, quod est proprium unius rei, non possit alteri communicari*, impossibile est quod creatura pertingat ad eamdem rationem habendi aliquid quod habet Deus, sicut *impossibile est quod ad idem esse perveniat*». Para ser unívoca en Dios y en nosotros, esta perfección debería realizar en ambos casos el mismo tipo: deberíamos existir de la *misma* manera que Dios, o Dios debería existir de la misma manera que nosotros. Es fácil hacer mentalmente una contraprueba:

«Similiter etiam in nobis esset: si enim in Petro non differret *homo* (la esencia del hombre) "et *hominem esse*" (la existencia del hombre) impossibile esset quod homo univoce diceretur de Petro et Paulo, quibus est esse diversum.» Así, cuando tenemos una misma noción que designa un cierto tipo, *nos resulta imposible aplicarla*, según el mismo tipo, *a las existencias;* por el contrario, *podemos* aplicarla a las *esencias*, excepto a la esencia de Dios que se identifica con su existencia.

Detengámonos un momento para aplicar esto al ser del cual santo Tomás no habla aquí: ¿no es, acaso, el ser una determinación, una perfección, es más: la perfección de las perfecciones? Y la perfección «ser» ¿no debe aplicarse sobre todo a las existencias? El ser no es, pues, un «tipo», o, como decía Aristóteles, un género. ¿Hay que concluir que no es más que un nombre con dos significaciones radicalmente extrañas la una a la otra?

«Nec tamen dici potest quod omnino aequivoce praedicetur quidquid de Deo et creatura dicitur, quia si non esset aliqua convenientia creaturae ad Deum secundum rem» (subrayemos el realismo exigido por santo Tomás: entre Dios y la criatura hay un encuentro, una comunidad, que se funda en su misma realidad), «sua essentia non esset creaturarum similitudo», de donde deduce que no las conocería, y que nosotros no le conoceríamos: el agnosticismo radical y mutuo separaría el ser primero de los seres segundos, y la etiqueta «ser» recubriría en ambos casos unas realidades que no convendrían en nada.

«Unde dicendum est quod, nec omnino univoce, nec pure aequivoce nomen scientiae» (pero lo que se dice aquí de la noción de ciencia puede decirse igualmente de la noción de ser) «de scientia Dei et nostra praedicatur, sed secundum analogiam, quod nihil est aliud dictu quam secundum proportionem.» Introducido así el tema de la analogía, se va a proceder a una división y subdivisión de la analogía; se observará que *proportio* significa siempre *relación*, y que *proportionalitas* significa *proporción*.

«Convenientia enim secundum proportionem potest esse duplex, et secundum hoc duplex attenditur analogiae communitas.»

1.° «Est enim quaedam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio, eo quod habent determinatam distantiam» (es el caso de las relaciones aritméticas o geométricas) «vel aliam habitudinem ad invicem» (caso de las relaciones naturales; *habitudo* es sinónimo de *proportio:)* «sicut binarius cum unitate eo quod est eius duplum.»

2.° «Convenientia etiam quandoque attenditur duorum ad invicem inter quae non sit proportio, sed magis *similitudo duarum ad invicem proportionum*» (es la semejanza de las relaciones, sentido estricto de la *analogía* de los griegos), «sicut senarius convenit cum quaternario, ex hoc quod sicut senarius est duplum ternarii, ita quaternarius binarii.»

«Prima ergo convenientia est proportionis» (primera clase de analogía: analogía de atribución, la que Aristóteles había empleado para el ser); «secunda autem proportionalitatis» (segunda clase de analogía: analogía de proporción, la que Aristóteles había vislumbrado para el bien, y había empleado para el acto y la potencia).

Primera clase de analogía aplicada a la concepción del ser: homenaje a Aristóteles:

«Unde et secundum modum primae convenientiae, invenimus aliquid analogice dictum de duobus quorum unum ad alterum habitudinem habet: sicut *ens* dicitur de *substantia* et *accidente* ex habitudine quam substantia et accidens habent; et *sanum* dicitur de *urina* et *animali*, ex eo quod urina habet aliquam similitudinem ad sanitatem animalis.»

Segunda clase de analogía, sacada también de Aristóteles, pero que Aristóteles no aplicaba al ser:

«Quandoque vero dicitur aliquid analogice secundo modo convenientiae, sicut nomen *visus* dicitur de visu corporali et intellectu, eo quod sicut visus est in oculo, ita intellectus est in mente.»

Límites de la primera clase de analogía:

«Quia ergo in his quae primo modo analogice dicuntur, oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea quibus est aliquid per analogiam commune, impossibile est aliquid per hunc modum analogiae dici de Deo et creatura; quia nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum per quam possit divina perfectio determinari.» Mientras el clima afecta a la salud del animal, y la orina es afectada por la salud del animal, mientras el accidente afecta el ser de la substancia, y al ser de la substancia queda afectado por él, por el contrario, el ser de la criatura no afecta a Dios y el ser de Dios no afecta a la criatura. Así Dios y la criatura no pueden ser pensados en sí mismos por la sola relación que los une» (santo Tomás corrige algo lo que decía en *S.Th.*, I, 13, 5).

«Sed in alio modo analogiae nulla determinata habitudo attenditur inter ea quibus est aliquid per analogiam commune; et ideo, secundum illum modum, nihil prohibet aliquod nomen analogice dici de Deo et creatura.» La relación que une el conocimiento or-

gánico al cuerpo puede ser pensada intrínsecamente, en sí misma, por la relación que une el conocimiento inorgánico al espíritu; así, la relación que une la existencia divina a Dios puede ser pensada intrínsecamente en sí misma por la relación que une la existencia creada a la criatura, en la noción que nos formamos del ser en cuanto ser.

Subdivisión de la segunda clase de analogía:

«Sed tamen hoc dupliciter contingit:»

a) «Quandoque enim illud nomen (el nombre análogo) importat aliquid ex principali significatione, in quo non potest attendi convenientia inter Deum et creaturam, etiam modo praedicto; sicut est in omnibus quae symbolice de Deo dicuntur, ut cum dicitur leo, vel sol, vel huiusmodi, quia in horum definitione cadit materia, quae Deo attribui non potest.» Es el caso en el cual la transferencia del nombre no lleva consigo una transferencia completa de la perfección significada, porque ésta implica alguna imperfección, potencialidad, y, en particular, materialidad; o, más generalmente, porque el modo que es esencial a la cualidad a que se refiere, no podría ser esencial al ser al cual se la transfiere: «Sicut enim *ridere* dictum de prato nihil aliud significat quam quod pratum similiter se habet in decore cum floret, sicut homo cum ridet, secundum similitudinem proportionis; sic nomen *leonis* dictum de Deo nihil aliud quam quod Deus similiter se habet ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis» *(S.Th.*, I, 13, 6).

b) «Quandoque vero nomen quod de Deo et creatura dicitur nihil importat ex principali significato secundum quod non posset attendi praedictus convenientiae modus inter creaturam et Deum: sicut sunt omnia in quorum definitione non clauditur defectus, nec dependet a materia secundum esse, ut ens, bonum et huiusmodi.» Es el caso en que el modo esencial del ser considerado primeramente, no se encuentra en la cualidad o perfección analógica: ésta puede en este caso ser transferida sin perjuicio del ser considerado en segundo lugar, aunque exista un modo esencial irreductible al primero *(De Veritate*, 2, 11).

Aplicación al ser:

«Ser» es afirmado de la substancia y del accidente, de la criatura y de Dios.

No para atribuir al accidente *el tipo* o *el modo* de ser de la substancia, ni *el tipo* o *el modo* de ser de la criatura de Dios.

Sino 1.º para decir que el ser del accidente *depende* del ser de la substancia, y que el ser de la criatura *depende* del ser de Dios, y

2.° para decir que, aunque tipo de ser y modo de ser son diferentes por ambas partes, sin embargo, hay entre la perfección «ser» y los cuatro sujetos (divino, creado; substancial, accidental) una relación que, sin ser idéntica, es, sin embargo, semejante.

IV. *Solución del problema planteado.*

La pregunta era: ¿qué estatuto lógico hay que dar a la noción de ser en cuanto ser?

El sentido exacto de la pregunta era: ¿qué clase de unidad hay que reconocer a la noción de ser en cuanto ser?

El principio de la solución tomista es: «Haec est falsa: Ens est unum»: la *noción* de ser no es una noción una, como la *perfección* ser no es una perfección una.

Es la *exacta antítesis de Parménides*, según el cual *Ens est unum.*

¿Hay que aceptar, pues, la *solución de Platón:* el ser es un género? Fuera del género ser ¿existen los otros géneros que no son ser, y el género no-ser bajo la forma del otro?

No, pues fuera del ser no hay nada. En esto Parménides es invencible: lo otro del ser, *las diferencias del ser son aún ser* o no son nada.

Es necesario, pues, volver a la *solución de Aristóteles:* hay varios géneros de ser. Pero entre todos los géneros de ser hay uno principal: el género «substancia», que posee el ser en sí. Todos los demás géneros (las nueve categorías restantes) poseen el ser en y por la substancia.

La *debilidad de esta respuesta* es doble: 1.° los accidentes poseen en sí mismos un ser accidental que no se confunde con el ser substancial, y no se reduce a la relación con él; 2.° no es exacto que el ser principal, al que todo se refiere, sea el «género substancia»: antes bien, es el acto puro de la existencia.

De aquí la solución tomista: quien piensa el ser, piensa todo ser. No pensando en primer lugar el ser principal (pues Dios no es conocido en primer lugar), sino pensando, a propósito de cualquier cosa, la perfección «ser» (sea cual sea su modo) *en su relación* al sujeto determinado (sea cual sea su tipo).

ART. 3. LA CRISIS MODERNA

Toda la crisis de la metafísica moderna viene de la oscilación entre el monismo y el pluralismo de la noción de ser. Santo Tomás

había llegado a establecer que la unidad proporcional de la noción de ser, a igual distancia de la pura multiplicidad del equívoco y de la unidad rígida del unívoco, respetaba la universalidad del objeto formal de la inteligencia y la trascendencia del Ser primero sobre los demás seres.

1. Enrique de Gante afirma que concebimos a Dios en un concepto analógicamente común a él y a la criatura. Pero, cuando se explica, nos damos cuenta de que, según él, este concepto sólo es concebido como uno en razón de la proximidad de dos conceptos que contiene en realidad. Se rompe la unidad proporcional del concepto analógico; el presunto concepto analógico se resuelve en tantos conceptos como objetos existen.

2. Contra Enrique de Gante, Escoto se siente obligado a reivindicar la unidad del concepto común a todo ser. Cree que debe superar la unidad proporcional del ser analógico. Para ello exige que se aísle el *ens* de las modalidades concretas que recibe en los distintos casos, en resumen: que se le «*desesencie*». Se obtiene así, más acá de los seres reales (que entre ellos son evidentemente analógicos), un puro concepto que goza de una «unidad suficiente para que se contradiga quien lo afirme y lo niegue del mismo sujeto, suficiente también para que pueda desempeñar el papel de término medio, de tal manera que los extremos unidos en él estén en la conclusión unidos entre sí sin equívoco». Algunos partidarios de Escoto consideran que la univocidad puramente conceptual del ser de Escoto completa, y no contradice, la unidad proporcional del ser analógico según santo Tomás. Incluso Capréolo, el príncipe de los tomistas, escribe: «Ad omnes eius probationes dicitur generaliter quod utique bene probant quod ens habeat unum conceptum communem Deo et creaturis et decem praedicamentis, sumendo conceptum pro conceptione quam intellectus format dum concipit ens» (*Defensiones thomisticae*, II, 2 § 4).

Sólo que el doctor sutil equivoca su tesis con el empleo de su excesivamente famosa distinción formal *a parte rei:* si nuestro intelecto puede considerar aparte el ser desesenciado, es porque del lado de las cosas hay una formalidad distinta e irreductible que es «la entidad», el simple hecho de ser, o de ser-no-nada, independientemente de cualquier otra determinación, modo o tipo.

3. Contra esta «formalidad» se ejercitará la crítica de Occam: acérrimo enemigo de cualquier distinción que no fuera real, Occam no admite más que individuos de una sola pieza, en los que los géneros y las especies no introducen ninguna clase de distinción.

La «conveniencia» en los seres produce en el alma el doble mental que se llama concepto: el concepto tiene como única función la de ocupar en el alma el lugar del *(supponere pro)* objeto real; si ocupa en el alma el lugar de varios objetos, por razón de su «conveniencia», será *unívoco*. Es el caso del concepto «ser», unívoco *tertio modo*: «*Tertio modo* (univocum) accipitur pro conceptu communi multis non habentibus aliquam similitudinem, nec quantum ad substantialia, nec quantum ad accidentalia. Isto modo, qui libet conceptus conveniens Deo et creaturae est eis univocus, quia in Deo et creatura nihil penitus nec intrinsecum nec extrinsecum est eiusdem rationis» (III *Sent.*, q. IX, *sub littera Q)*. El ser es un concepto unívoco precisamente porque los objetos cuyo lugar ocupa en el alma no se parecen en nada. Jamás se formulará el agnosticismo de manera más clara.

4. Cayetano tendrá que realizar un gran esfuerzo para lograr que los escotistas y los terministas de su tiempo adopten una visión más realista. Lo que faltaba, ante todo, era el sentido del realismo del conocimiento intelectual. *Ens* no es ni *essentia*, ni *esse*. *Esencia* no es más que un nombre que designa aquello en lo que se piensa, sin afirmarlo ni negarlo. *Esse* es un verbo que afirma (o niega), pero que por sí solo no tiene sentido si no se conjuga con un sujeto. *Ens* es el participio que evoca, a la vez, un sujeto posible y su relación con la existencia. Pensad la relación del sujeto con la existencia que le es proporcionada, aconseja Cayetano repitiendo lo que dice santo Tomás, y pensaréis el ser como es: no como una noción perfectamente única para un ser único; ni como una noción pulverizada por X sin semejanzas y sin relaciones; sino como una noción suficientemente una para explicar la semejanza de la relación constitutiva de los seres, y suficientemente multiforme para *contener todos* los tipos y *todos* los modos de lo real. ¡Nadie escucha a Cayetano!

5. Esta idea de que el ser debía, según Cayetano, *contener* en sí mismo, y *en acto, a la vez*, todas las semejanzas y todas las diferencias de los seres reales, a Suárez le parece inadmisible: según él, aunque las diferencias entre los seres son todas ser, sin embargo, el ser no las contiene formalmente, porque perdería toda unidad concebible; pero el ser, para ser un concepto, debe ser «uno», aunque deba ofrecer una relativa diversidad. Para salvar ésta basta decir, y Suárez se detiene aquí, que el ser, sin ser un género, sin embargo representa, como los géneros, todos los seres *indeterminate*, dejando no determinadas sus «talidades»...

6. Descartes, aun debiendo mucho a Suárez, vuelve espontáneamente a una posición occamista, pero infinitamente más matizada.

a) Como Occam, admitiría que las ideas generales son «maneras de pensar», que «se forman por el solo hecho de que nos servimos de una misma idea para pensar varias cosas particulares que poseen una cierta relación entre sí» *(Principios de la filosofía*, I, 58-59). Pero debe dejarse bien sentado que ninguna idea genérica está contenida en una idea específica: los «universales de los dialécticos» que se incluyen unos en otros, según los grados metafísicos, son sólo «pura batología». Con mayor razón se puede afirmar que el ser no es contenido por ningún concepto, ni contiene ninguna pluralidad o multiplicidad.

b) En efecto, como Suárez, Descartes cree que todo concepto debe ser «uno». Y el único medio de ser «uno» es ser «simple», por lo tanto, sin ninguna complejidad ni oscuridad: los «universales», tal como Descartes los concibe, son «naturalezas simples», por lo tanto, sin ninguna estructura interna y sin ninguna oscuridad, sino perfectamente «claros y distintos».

Si intentamos aplicar al ser estos principios cartesianos, debemos hallar la «naturaleza simple» por la cual llegamos a pensarlo: esta «naturaleza simple» es la de «substancia»: «Por ello Descartes, al hacer la lista de las nociones primitivas, emplea indistintamente la palabra *substancia* y la palabra *ser*» (LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, p. 189).

«Quicquid est reale, potest separatim ab omni alio subiecto exsistere; quicquid autem ita separatim potest exsistere, est substantia» (Resp. a las 3.ª *Obj.*, n.º VII). La idea simple de «lo que puede existir separadamente» es, en nosotros, lo que nos sirve para pensar todas las realidades particulares. Esta idea simple y clara es única: «Los accidentes son comúnmente concebidos por los filósofos como substancias sobre todo cuando los conciben como reales; pues no se puede atribuir a los accidentes ninguna realidad, ni ninguna entidad más que modal, que no esté sacada de la idea de substancia» (Resp. a las 3.ª *Obj.* contra la *III Meditación*, n.º IV).

La doctrina cartesiana del ser parece, pues, clara: no tenemos más que una sola idea de ser, esta idea es simple, es «lo que puede existir separadamente».

c) Pero Descartes es demasiado sutil y demasiado flexible para quedarse en una posición tan rígida; la matiza, sin que pueda verse con claridad cómo los matices dejan subsistir la tesis:

En primer lugar, Descartes tiene el sentido de los grados del

ser: «Satis explicui quomodo realitas suscipiat magis et minus: ita nempe ut substantia sit magis res quam modus; atque si dantur qualitates reales, vel substantiae incompletae, sunt magis res quam modi, sed minus quam substantiae completae; ac denique, si detur substantia infinita et independens, est magis res quam finita et dependens. Haecque omnia sunt per se notissima» (Resp. a las 3.ª *Obj.*, A. y T., p. 185).

De donde esta consecuencia harto inesperada en el sistema cartesiano: que la naturaleza simple del ser —es decir, la substancia— no puede ser unívoca, en un sentido que Descartes nos va a explicar: «...Nomen substantiae non convenit Deo et illis (= creaturis) *univoce*, ut dici solet in Scholis, hoc est: nulla eius nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis. Possunt autem substantia corporea et mens, sive substantia cogitans creata, sub hoc communi conceptu intelligi, quod sint res, quae solo Dei concursu indigent ad exsistendum» (*Principios de la filosofía*, I, 51-52).

Tenemos la impresión de pasar de un extremo al otro: hace un instante se nos decía que la idea de ser, es decir, de substancia, era la idea simple de «lo que puede existir separadamente»; ahora se nos dice que «lo que puede existir separadamente» no se puede concebir distintamente como común a Dios y a las substancias creadas... ¿Hay, pues, dos ideas de ser: una propia de Dios (existencia absolutamente independiente), y otra común a las criaturas (existencia dependiente sólo del concurso divino)?

Finalmente, cuando Descartes examina detalladamente las substancias creadas, nos percatamos de que estas substancias se dividen en dos, según el «atributo principal» que constituye su esencia: «La substancia en que reside inmediatamente el pensamiento es llamada *espíritu*.» «La substancia que es sujeto inmediato de la extensión y de los accidentes que presuponen la extensión... se llama *cuerpo*» (Resp. a las 2.ª *Obj.*, *Def.* VI y VII). Así el *ser* del espíritu no es otro que *pensar* (cf. *Discours de la méthode*, 4.ª parte, ed. Gilson, p. 32-33: «... Viendo... que si hubiese dejado de pensar... no tenía ninguna razón para creer que era: conocí en ello que era una substancia cuya esencia entera o naturaleza consistía en pensar»), el ser del cuerpo no es más que *extensión*. Desde este momento, cuando hablamos del espíritu o del cuerpo como *seres*, ¿hay un significado claro del nombre «ser» que sea común a aquello cuyo ser entero consiste en pensar y a aquello cuyo ser consiste en extenderse en el espacio? ¿No hay que afirmar, por el contrario, que la unidad de la natura-

leza simple «substancia» en la que parecía consistir el ser se ha fragmentado en tres naturalezas simples que no tienen nada común: Dios, el Espíritu, el Cuerpo?

7. Spinoza se aferra a la naturaleza simple «substancia». El ser solamente es pensado por esta sola y única idea. Por lo tanto, hay un solo ser. Y es una verdadera vuelta a Parménides. La univocidad de la noción de substancia, contra la que se levantaba Descartes, conduce a Spinoza al *monismo del ser infinito*, en una palabra, al panteísmo.

Pero ¿quién puede ser seriamente panteísta?

8. El pensamiento moderno se adentró, pues, con preferencia *por el segundo camino abierto por Descartes:* lo que se puede llamar el PLURIRREGIONALISMO DEL SER. Hay zonas del ser radicalmente heterogéneas: *en la perspectiva idealista* será la oposición de la cosa en-sí y del pensamiento en-nosotros; *en la perspectiva existencialista*, será la oposición del en-sí material y el para-sí espiritual, dejando bien sentado que la materialidad es positividad maciza y que la espiritualidad es negatividad libre. La ontología idealista y la ontología existencialista son, pues, ontologías pluralísticas, en el sentido de que rechazan la posibilidad misma de una ontología unitaria. Pero *si rechazan la ontología unitaria es porque no llegan a encontrar de nuevo la unidad de la noción de ser.*

La unidad de la noción de ser, exagerada por Escoto, Occam, Suárez, Spinoza, rota por Enrique de Gante y Descartes, parece olvidada desde que se ha dejado de lado la analogía de proporción

ART. 4. REFLEXIÓN CRÍTICA

A) *Las consecuencias de la ontología plurirregional* son demasiado graves para que no intentemos ver si la ontología unitaria está mejor fundamentada...

La consecuencia de toda ontología plurirregional, tanto de tipo idealista como de tipo existencialista, es que la «comunicación de las substancias» se hace, por hipótesis, imposible. *El alma y el cuerpo*, concebidos a la manera cartesiana, no tienen ninguna relación de ser: de aquí las proezas, poco convincentes, para alojar la una en el otro o hacer mover el uno por la otra. *El pensamiento y la cosa en sí*, concebidos de manera kantiana, no tienen ya ninguna relación de ser: de donde el agnosticismo radical del kantismo, y la supresión de la cosa por el idealismo posterior, con las inextricables

dificultades de un pensamiento que sólo se piensa a si mismo, pero que sin embargo experimenta en nosotros la ignorancia, el error, la búsqueda y la aproximación. El *en-sí* y el *para-sí*, concebidos de manera sartriana, no tienen ya ninguna relación de ser, puesto que son dos dimensiones o dos estructuras del ser absolutamente irreductibles y divergentes: de aquí se derivan las acrobacias prestigiosas pero inútiles que intentan mostrarnos cómo una nada puede trascender hacia una plenitud, cómo esta nada, en cuanto se aprehende como nada de esto o aquello, hace aparecer, reflejada sobre el en-sí, la cualidad del esto y del aquello.

Si el ser no es más que un nombre que designa dos substancias de las cuales el ser de la una niega el ser de la otra, nos resulta imposible hacernos de ellas una sola y única idea.

Si nuestro ser es una de las dos substancias en que se fragmenta el ser, nos resulta absolutamente imposible formarnos la menor idea de la otra y recibir su influencia: toda «comunicación» queda cortada y ninguna «trascendencia», ninguna «intención» podrá restablecerla.

B) *La mayoría de los filósofos contemporáneos* no han podido conformarse con una situación tan desesperada:

1. *Unos nos han remitido a una experiencia física* de la continuidad universal y de la fusión de conciencia: era especialmente el caso de Bergson, quien, lejos de toda noción abstracta, preconizaba la intuición de la duración: coincidencia vital con la corriente o impulso de la vida universal. Hubiéramos simpatizado con la fuente de donde brota el impulso vital en estado de tensión suprema (intuición mística), como con la recaída de este impulso en las formas materiales en las que la vida se degrada y se invierte, en extensión espacial.

2. *Otros*, dándose cuenta de que semejante positivismo metafísico comprometía la trascendencia del Ser primero y arruinaba la originalidad de la conciencia espiritual, se esforzaron en *llevarnos de nuevo a experiencias reflexivas que implican una superación de la conciencia en el interior de la conciencia misma.*

a) Éste era el *propósito de Maurice Blondel:* en el seno mismo de todo pensamiento limitado y de toda acción condicionada hay un impulso, no ya un impulso biológico, sino un dinamismo ontológico: «La conciencia del devenir sería imposible sin la afirmación implícita y cierta de un absoluto real.» El *método de Blondel* «consiste en hacer un *inventario no tanto del contenido de la conciencia*

como del contenido particular del querer, y en buscarlo no en las solas expresiones más o menos formales que se da a sí mismo, sino en la acción en que se encarna» (VALENSIN, «Études», nov. 1949). Blondel, recogiendo la aserción tomista «Omnia intendunt assimilari Deo», intenta mostrar que esta fórmula expresa realmente el dinamismo del espíritu, pero «a condición de no hablar solamente de una imitación analógica de Dios por parte del hombre»: «más bien se trata de una incorporación de la vida divina en el hombre, y de una presencia en él de la acción sobrenaturalizadora», y de una cooperación del hombre con Dios... (*Exigences philos. du christianisme*, p. 219). «Según esta interpretación, la asimilación que es el fin último de todo el orden creado y especialmente del de los espíritus, es más que una semejanza que se limita a hacer copias multiformes de un objeto divino, es la incorporación auténtica y vivificante de los seres al sujeto divino...» (ibid., p. 222).

Vemos cómo Blondel exige franquear las fronteras que separan las diferentes ontologías regionales: la acción humana no tiende a otra cosa que a asimilar el hombre a Dios; así pues, el pensamiento y la voluntad humana hacen referencia a un más allá del ser humano.

Pero *¿cómo franquear las fronteras que separan el ser material del ser espiritual, el ser temporal del ser eterno, el ser imperfecto del ser perfecto, el ser finito del ser infinito?* Mientras no veamos que una *noción única del ser* abraza y contiene *la diversidad de los seres*, la «acción» blondeliana nos parecerá una empresa atrevida y noble, pero ciega. La «acción» *supone* la comunicación *restablecida* entre las diversas zonas del ser; pero no *muestra* la *posibilidad* de dicha comunicación.

b) Por el contrario, Gabriel Marcel quiere curarnos de todo idealismo y de todo agnosticismo haciéndonos experimentar el ser, y la comunicación en el ser, no sólo por medio del dinamismo de la acción, sino por la afirmación de los seres y de sus misteriosas relaciones, que implican su común presencia al ser. La experiencia de los seres va a conducir al reconocimiento del ser: «Cuanto más sepamos reconocer al ser individual en cuanto tal, más orientados y encaminados estaremos a una aprehensión del ser en cuanto ser» (TROIFONTAINES, *De l'existence à l'être*, I, 365).

Contra todo idealismo, Marcel muestra que el ser no constituye «problema» para ningún ser. El pensamiento no es un observador exterior al ser, que se pregunta por él como por algo desconocido: el pensamiento es interior al ser, lo capta en sí mismo como independiente del acto que pone en él.

Contra todo agnosticismo, Marcel muestra que el «misterio» del ser, lejos de ser un dato en bruto, opaco, incognoscible, es la luz que lo ilumina todo, precisamente porque, entre todos los «datos», el ser pone vínculos inteligibles: vínculo entre yo y *mi cuerpo*, vínculo entre yo y el mundo, vínculo entre yo que amo y tú que eres amado, vínculos que jamás se afirman tanto como en la ausencia física, y sobre todo en el sufrimiento y la muerte, vínculos que, por encima de todo biologismo y de todo moralismo y psicologismo, constituyen otras tantas «relaciones existenciales». Relaciones existenciales cuyo tipo es la «presencia» y cuya condición es la «participación» que funda mi realidad de sujeto, y la de todos los sujetos, de manera que a la vez los convierte a todos en sujetos y en sedes de la afirmación del ser.

Marcel cree que con ello nos ha puesto en presencia del ser en cuanto ser. Pero, para él, ya no es una noción; es más bien una experiencia: la experiencia del «ser con», la experiencia del «somos», opuesta a la del «yo pienso». La penetración en las relaciones existenciales, tal como la preconiza Marcel, no es ya ciega ante el ser, ya que es presencia al ser y afirmación del ser. Por este camino *presentimos la legitimidad de la concepción unitaria del ser en cuanto ser*. Pero no conocemos aún la manera rigurosa de elaborar esta concepción.

c) Heidegger, por el contrario, aborda de frente y en sí mismo el problema del ser. ¿Quizás nos diga la manera de concebir el ser? Heidegger se separa de la filosofía existencial, cuyo centro de interés es la existencia humana. Se pregunta por la estructura de la existencia en general. Estamos acostumbrados a ocuparnos de los entes: la vida cotidiana y la filosofía clásica (desde Heraclito...) sólo se interesan por los entes. Ha llegado el momento, piensa Heidegger, de interesarse por el ser de los entes. Para ello es necesario un método nuevo: la lógica tradicional se refiere sólo a las esencias; la fenomenología de Husserl únicamente explora el ámbito de las esencias; todo ello no es sino conceptos, juicios y razonamientos: es necesario aprehender al ser que es anterior a toda predicación, a todo «concebir»... El método de Heidegger pretende ser pre-racional: no irá jamás más allá de lo que se muestra o aparece.

Sin embargo, *la filosofía del ser*, señala Heidegger, es obra del hombre. Además, el hombre no puede partir, para elaborar su filosofía del ser, ni de lo infra-humano ni de lo supra-humano. La filosofía del ser partirá, pues, del hombre mismo. El hombre es, en efecto, el «ahí» del ser *(Dasein)*. En tensión hacia el ser, e interior

al ser, el hombre es, también, «Ek-sistencia», y sólo él lo es. El objeto de la filosofía del ser es, pues, explicitar la comprensión del ser tal como se produce esencialmente en el hombre.

Desgraciadamente, las más de las veces el hombre es cautivo del ente: es la existencia inauténtica. El filósofo vuelve a la existencia auténtica, desvelando el otro-de-todo-ente, el no-ente, es decir, la nada que hace una cosa con el ser.

Así pues, el ser, según Heidegger, ni es un proyecto de origen humano, ni —menos aún— el ser mismo del hombre, sino el ser que precede y funda el hombre. Es cierto que «el ser se ha investido en la esencia del hombre por el acto de pensar»: así, la relación al ser constituye la esencia del hombre. «El hombre es colocado por el ser mismo como "centinela", como "pastor" del ser.» Esto no impide que lo esencial sea el ser y no el hombre.

Pero entonces, ¿qué es el ser? En un sentido es la nada: la nada-de-ser. Con relación al ente, el ser aparece como lo enteramente otro. Y con ello el ser se cubre de nada. En este sentido es verdad que el ser-hombre se funda, se aparece, a partir de la nada, revelado por la experiencia de la angustia. Pero Heidegger no es nihilista: el ente no se funda sobre la nada absoluta.

El problema que se plantea es el de saber si Heidegger concibe al ser como fundamento de todos los entes, y por lo tanto no-ente en si mismo, de manera atea, teísta o panteísta; pero sobre este punto el pensamiento y las fórmulas de Heidegger son aún vacilantes: «Por la interpretación ontológica del *Dasein* (= el estar-ahí = el hombre), en cuanto ser-en-el-mundo, no puede decidirse ni en favor ni en contra de un posible ser de y para Dios.»

El verdadero problema es, más bien, el de saber si el ser finito e histórico está, según Heidegger, cerrado ante el ser infinito y transhistórico. Pero Heidegger deja también este problema en suspenso. Tiene un sentido tan extremado de la trascendencia absoluta del ser, que parece substraerlo a todo pensamiento discursivo y conceptual, especialmente a todo movimiento racional que siga la relación de causalidad y a toda concepción nocional que utilice la estructura analógica. Heidegger no acepta la analogía del ser más que para los entes, y Dios mismo no es el ser, sino solamente uno de los entes...

C) *Contemplando estas direcciones de la investigación contemporánea podremos apreciar el servicio que, desde un punto de vista metodológico, nos presta la teoría tomista de la analogía del ser:*

Se trata del problema vital de la «comunicación» de las subs-

tancias: el yo, el mundo y Dios (hablando como M. Lachièze-Rey, que se inspira en Descartes y Kant), o (hablando como el mismo Heidegger) lo infra-humano, el hombre y sus obras, lo sobre-humano (Dios, el ángel)... o, mejor aún, las tres zonas que su filosofía desvela: mundo de los entes, *Dasein* y ser: estas tres «regiones» del ser ¿están separadas irremediablemente por fronteras cerradas para siempre? Bergson nos propone las brillantes imágenes de la fusión o de la coincidencia de la conciencia humana con la conciencia adormecida de las cosas y la conciencia en tensión de lo divino; Blondel nos invita a sobrepasar las fronteras de la conciencia por el dinamismo ontológico de la misma conciencia; Marcel nos describe las relaciones existenciales por las que el ser de cada uno afirma al otro como ser; Heidegger nos advierte que la conciencia humana es conciencia de estar ahí, en un mundo de entes, pero fundada en el ser de todos los entes.

Pero estas imágenes, invitaciones, descripciones, advertencias, no tendrán *ningún sentido inteligible* mientras no se nos diga *cómo nuestro pensamiento puede representarse estas zonas o regiones comunicando entre sí*, de suerte que nuestra acción y nuestro pensamiento nos hagan comunicar con aquello mismo que no pertenece a la misma zona o región que nosotros. Entre los filósofos contemporáneos, sólo Louis Lavelle parece haberse enfrentado con este problema, que, lógicamente, es preliminar. Señalaremos en qué nos parecen desigualmente felices las fórmulas que propone.

D) Nos parece urgente volver al planteamiento lógico del problema del ser en cuanto ser: la definición del estatuto lógico de la idea del ser es la condición preliminar de toda doctrina de la unión, comunicación con los otros y con el otro, sobre todo si se trata de mantener relaciones «existenciales».

Se trata de establecer *el estatuto lógico de una noción científica:* la que es objeto de la «ciencia del ser en cuanto ser». *No podemos, pues, contentarnos con la noción pre-científica* de ser, que no es otra que el objeto formal de toda inteligencia. *Aún menos con el objeto proporcionado de nuestra inteligencia:* «El ser envuelto en la quididad de lo sensible.» De la noción directa y simple, con la que se contentan Parménides, Descartes y quizás Heidegger, cada uno a su manera, tenemos que pasar a una noción refleja y compleja. Adquiriendo esta noción, que es precisamente la del *ser en cuanto ser*, nos convertiremos formalmente en metafísicos. Lo que hemos dicho hasta el presente, analizando la estructura de los seres reales

e inventariándolos, se hacía a la luz de esta noción, pero sin que ésta fuera aprehendida de manera clara. Se trata, pues, de hacer pasar, por medio de una reflexión, del estado confuso al estado claro una noción que ya poseemos.

Esta reflexión debe hacerse en dos tiempos, porque se debe reflexionar sobre los dos actos que el pensamiento tiene que efectuar con relación a sus ideas: 1.º captar su comprensión, al término de una abstracción; 2.º hacer el inventario de su extensión, por medio de la «predicación» o afirmación.

Primer tiempo: El ascenso hacia el ser abstracto

A) Definiciones:

¿Qué es abstraer? Es conocer un elemento de un conjunto excluyendo los restantes, «cognoscere unum, non cognito alio» (Cayetano). Se trata, aquí, de la abstracción que es *conocimiento*, y no de la abstracción que es *comparación entre conocimientos anteriores*. Ejemplo: me muestran un triángulo; yo no me doy cuenta de que es un triángulo rectángulo; comprendo que es un triángulo, sin pensar que es un triángulo rectángulo. Hago abstracción de su «rectangularidad», y abstraigo su «triangularidad».

¿De qué se abstrae? Se abstrae siempre una noción de alguno de sus *inferiores*. El triángulo isósceles, el triángulo rectángulo, el triángulo escaleno son *inferiores* del triángulo.

¿De qué se hace abstracción? Se hace siempre abstracción de una o de varias *diferencias:* haciendo abstracción de diferencias individuales, abstraigo la especie; haciendo abstracción de diferencias específicas, abstraigo el género.

¿Qué es una diferencia? Es el elemento determinante que, añadiéndose a una noción, produce uno de sus inferiores. Ejemplo: añadiendo la mención de un ángulo recto a la concepción del triángulo, obtengo la idea del triángulo rectángulo.

¿Qué es lo contrario de la abstracción? Es la contracción: en vez de aislar un elemento de un todo cuyas diferencias no se tienen en cuenta, se añade a un elemento otro elemento que constituye su diferencia. Se obtiene una noción contracta en dos sentidos: 1.º ha «contraído» una diferencia, y ha aumentado su comprensión; 2.º al mismo tiempo ha «contraído» su extensión. Ejemplo: el triángulo, al adquirir la rectangularidad, no se aplica ya a tantos triángulos.

B) Apliquemos estas definiciones al ser:

¿Puede abstraerse el ser? Sin duda alguna, ya que podemos ha-

blar de él. *¿De qué se abstrae al ser?* De sus inferiores. Y *¿de qué hace abstracción el ser?* De sus diferencias. Y *¿cómo se contrae el ser?* Cuando se le añade una diferencia...

C) Pero al llegar aquí Parménides nos detiene, con una observación ínfima, aunque decisiva: imposible abstraer el ser de sus pretendidas diferencias. Pues las diferencias del ser también son ser. Si no, no serían nada.

Resultado: el ser no es abstracto; el ser carece de inferiores; el ser no tiene diferencia; pensar el ser, es no hacer abstracción de nada; el ser es absolutamente contracto y no puede serlo más: no hay más que un ser y lo es todo. (Al término de este proceso hallaríamos a Spinoza.)

D) Pero esta posición es rigurosamente insostenible: las diferencias que hacen que mi ser no sea el tuyo, ni el de los demás seres del mundo, ni el de Dios... son innegables. Aunque las diferencias que caracterizan a cada una de las tres zonas reconocidas desde Descartes (el yo, el mundo, Dios; o el *Dasein*, los entes, el ser; o, como dice Lavelle: la existencia, la realidad, el ser), posean en sí mismas algo real, existente, es decir, ser, en el sentido habitual del término... hay que reconocer a las ontologías regionales una parte indiscutible de evidencia: «Aunque todo sea ser, no todo es Dios, ni todo es yo.» O, como decía santo Tomás: «Haec est falsa: ens est unum.»

E) Todas las evidencias reunidas (y es de la mayor importancia no dejar ninguna) nos obligan a definir de la siguiente manera el tipo de abstracción rigurosamente propio al ser:

—Mientras que en el caso de los conceptos ordinarios (los «universales») se puede hablar de *abstracción perfecta*, porque el concepto hace abstracción perfectamente de las diferencias de sus inferiores, en el caso del ser, por el contrario, sólo se puede hablar de una *abstracción imperfecta*, porque el ser no hace jamás abstracción completa de las diferencias de los seres. La diferencia que impide que me confunda contigo, y con Dios, y con el mundo, es también ser.

—Por la misma razón, mientras que en los conceptos corrientes los inferiores están contenidos sólo en potencia (quien piensa el triángulo, *puede ipso facto* comprender el triángulo rectángulo), por el contrario, el ser contiene *en acto* todos los seres (quien piensa el ser en cuanto ser, está actualmente en presencia de todos los seres).

—Por lo mismo, mientras que *en los otros conceptos la extensión varía en razón inversa de la comprensión, en el concepto de ser en cuanto ser la extensión es infinita, pero la comprensión tam-*

bién: lo cual, evidentemente, no significa que el que concibe el ser en cuanto ser posea la ciencia universal de todas las cosas según sus diferencias aprehendidas distintamente...

...Sino que: el que concibe el ser en cuanto ser, comprueba reflexivamente que esta concepción no deja de identificarse con cada uno de los seres concretos que halla en la experiencia.

La intuición del ser en cuanto ser, lejos de ser la aprehensión fija de un contenido inmutable, es el descubrimiento reflejo llevado constantemente a cabo por el metafísico, a lo largo de su vida intelectual, de una presencia que lo penetra todo, que se anticipa a todo y que lo continúa todo en todo: al conocer al mundo en cuanto ser, yo me reconozco en cuanto ser y puedo remontarme hasta Dios en cuanto ser. Finalmente, es evidente que para gozar de esta infinita flexibilidad y de esta constante movilidad, es preciso que la noción de ser no presente la unidad rígida del género o la especie; posee solamente una unidad de confusión. No es una naturaleza simple, a pesar del deseo de Descartes. Es «todas las naturalezas» consideradas con una sola mirada que omite discernir sus diferencias, sin omitir, por ello, ninguna. Permite, pues, pasar de la conciencia intelectual de existir que yo tengo, a la conciencia de existir que tienes tú, y a nuestra común conciencia de existir en dependencia de un todo, como pretendía, sin duda, Bergson. Por consiguiente, esta noción de ser autoriza el proyecto de existir más y mejor superando mi modo finito e imperfecto de existir, por asimilación interior del Existente supremo, como preconizaba Blondel. En fin, fundamenta las relaciones existenciales en una presencia suprema y total, a la que acuden Marcel y Lavelle.

Hay que mostrar aún que este común denominador «existencia» no compromete la diversidad irreductible de los seres fusionando todas las diferencias en un magma homogéneo e indiferenciado (análogo al en-sí de Sartre). Lo vamos a hacer considerando cómo el ser-en-cuanto-ser se aplica a todos los seres.

Segundo tiempo: El descenso del ser hacia los seres concretos

—Ordinariamente, cuando se aplica un *término universal* a un número cualquiera de inferiores, *¿cuántos conceptos* designa este término universal?

Uno solo.

Se dice entonces que es *unívoco.* Se llama así al *término* y al *concepto* que se aplican a todos los inferiores según una significación

perfectamente idéntica. Ejemplo: es claramente el caso de todos los términos técnicos o científicos: «protóxido», «mucina», «crasis»... (caso de los *sinónimos* de ARISTÓTELES, *Categorías*, 1).

—Sin embargo, se observa en todas las lenguas que los azares de la semántica o las leyes de la fonética hacen que un término usual se aplique a toda clase de objetos para designar ya un concepto, ya otro.

Se dice entonces que es *equívoco* (palabra de doble sentido): se designa así el término, pero no el concepto, que se aplica a sus inferiores según significaciones perfectamente diferentes (dicho de otra manera, el término que designa varios conceptos). Es el caso de los homónimos (ejemplo: cometa, haya). Muchas palabras usuales acaban siendo equívocas por olvido del sentido original que las une (cabo, gato, muelle; caso de los *homónimos* de ARISTÓTELES, *Categorías*, 1).

—Finalmente, existen dos series de términos que se aplican a sus inferiores según una significación única, ciertamente, pero no perfectamente idéntica:

En primer lugar, los *adjetivos calificativos* que designan una cosa con el nombre de otra, por medio de una modificación de la desinencia. Ejemplo: si compramos cordón «eléctrico» o una lámpara «eléctrica», adquiriremos cobre, vidrio, tungsteno... pero no electricidad. Sin embargo, al hilo de cobre se le califica de «eléctrico» porque es buen conductor de la electricidad, y la lámpara «eléctrica» porque está hecha de tal manera que el paso de la corriente pone incandescente el filamento.

Éste era el caso de los «parónimos» de ARISTÓTELES *(Categorías*, 1), que en otra parte llamaba los πρὸς ἕν.

Los escolásticos llaman «analogía de referencia» *(proportionis)* o «de atribución» a la propiedad del término y de la noción que sólo se verifican intrínsecamente en un solo inferior (= el analogado principal, *analogatum princeps)*, y que sólo extrínsecamente se atribuyen a los otros (analogados secundarios), en razón de una relación con el primero.

En segundo lugar, adjetivos y substantivos que designan varias cosas de un mismo término, a pesar de las diferencias esenciales. Ejemplo: Sólo Dios es «santo»; sin embargo, el lugar donde se manifiesta se convierte en un lugar «santo», evidentemente por razón de una relación con Dios, pero también *en sí mismo;* y el hombre que se une con Dios se convierte, por este hecho, en «santo» *en sí mismo.*

Éste era el caso a que se refería Aristóteles cuando hablaba de conceptos «unos por analogía», es decir, por semejanza de relaciones, en una palabra: «proporción».

Los escolásticos llaman «analogía de proporción» *(analogia proportionalitatis)* a la propiedad del término o de la noción que se verifica *intrínsecamente en todos* sus inferiores, pero sólo en razón de la semejanza de la relación que todos mantienen con su realización en sí mismos. Ejemplo: «santidad» designa la separación de lo profano y la unión a lo sagrado; la santidad de Dios es la unidad absoluta de Dios consigo mismo, que lo separa de todo lo restante; la santidad del hombre es su unión de pensamiento y amor con Dios, que lo separa de lo restante en la misma medida; la santidad de una cosa es su separación de todo uso profano y su utilización por el hombre para el servicio divino únicamente. Todos estos seres son intrínsecamente «santos», pero lo que se encuentra de santo al pasar del uno al otro no es jamás *idéntico*; sin embargo, lo que la identidad consigo mismo («santidad divina») es a Dios, la vida con Dios («santidad humana») lo es al hombre, y la utilización al servicio de Dios («santidad real») lo es a las cosas. La realización, o verificación, de la santidad en cada inferior es diferente cada vez; sin embargo, todas las santidades son comparables, si se considera la relación de cada una con su sujeto.

$$\frac{\text{La } \textit{realidad} \text{ de la santidad divina (= identidad con Dios)}}{\text{Dios}} = \frac{\text{La } \textit{realidad} \text{ de la santidad humana (= vida con Dios)}}{\text{Hombre}} = \frac{\text{La } \textit{realidad} \text{ de la santidad de cosas (= consagración a Dios)}}{\text{Cosa}} = \text{El único } \textit{concepto} \text{ de «santidad»}$$

«Santidad» es el *único nombre de estas tres* «santidades» esencialmente distintas: este *nombre único* designa *un solo concepto* intrínsecamente valedero para *tres realidades diferentes*, por razón de la semejanza de las relaciones.

N.B. No hay que confundir este caso con otro caso vecino, aunque sensiblemente distinto, en el que se *transfiere* (meta-phero) *el nombre de una cosa* para designar otra, por razón de la semejanza de las relaciones. Es también analogía, y analogía intrínseca, pero puramente *metafórica*, porque el nombre sigue siendo propio de una cosa, y solamente se transfiere a las otras, y sigue «sintiéndose» como tal... Cuando el salmista dice a Dios: «Tú eres mi roca», cuando Cristo dice: «Yo soy la vid, vosotros los sarmientos», cuando Platón dice: «el bien es el sol de las ideas»... nos damos cuenta

de que «roca», «vid», «sol» son, en este caso, nombres transferidos, que siguen siendo propios de la roca, de la vid y del sol... La razón de la transferencia es, ciertamente, una semejanza de relaciones, pero (ante todo) de *relaciones de acción o de influencia entre sujetos distintos:* la roca y Dios afianzan; la vid y Cristo vivifican; el sol y el bien iluminan; en el caso precedente se trataba de una *relación entre elementos constitutivos de cada sujeto:* la identidad con Dios define a Dios, la vida con Dios diviniza al hombre, la ordenación a Dios consagra la cosa.

Los escolásticos distinguían dos clases de analogía de proporción: *analogía de proporción propia*, si la semejanza es entre relaciones de elementos *constitutivos* de los inferiores; *analogía de proporción impropia* (o metafórica), si se comprueba solamente una semejanza entre las relaciones de los inferiores *con otros* seres. En este caso se advierte claramente que el nombre es sólo «transferido», ya que la semejanza es sólo relacional, dinámica, exterior; mientras que en las expresiones «lugar santo», «hombre santo», «Dios santo», el adjetivo «santo» no produce la impresión de ser *transferido*, sino *común*. Es decir, *hay un concepto único* de «santo» o de «santidad» aplicado a Dios, al hombre y a las cosas, y, por el contrario, *no hay un concepto común* de «roca», de «vid» o de «sol», aunque *la comparación de las influencias ejercidas* permita llamar «roca», «vid», «sol» a cosas que *no son en absoluto* roca, vid o sol.

¿Y el ser?

¿Es un concepto unívoco? ¿un término equívoco? ¿un término análogo con analogía de atribución? ¿un análogo de proporción metafórica? ¿o un análogo de proporción propia?

El ser no es unívoco.

Partimos de la evidencia de Parménides: las diferencias de los seres son ser. La noción de ser se aplica, pues, incluso a sus diferencias.

Por consiguiente, tenemos que *renunciar* a conseguir un concepto de ser perfectamente abstracto, perfectamente uno: la pretensión de Escoto de distinguir formalmente la entidad de toda talidad, nos parece desembocar en un verbalismo: la «no-nada» no es pensable sino en la medida en que aparece realizada en unos determinados seres positivos. La pretensión de Descartes de concebir una «naturaleza simple» que sería la substancia, nos parece desembocar lógicamente en el monismo panteísta de Spinoza.

Considerando seriamente la evidencia de Parménides, *decimos:* en cada ser, la noción de ser lo designa todo, incluso las diferencias. Así, cuando se afirma el ser de todo sucede exactamente lo inverso de lo que ha sucedido cuando se ha intentado abstraer el ser de todo. Al intentar abstraer el ser, comprobábamos que incluso las diferencias se hallaban en él. Intentando ahora afirmar esta noción trascendental, debemos guardarnos de dejarle cada vez el mismo sentido, pues entonces todos los inferiores del ser serían el mismo ser, porque tendrían todos las mismas diferencias.

Cuando afirmo «Pedro es hombre», «Pablo es hombre», el término «hombre» conserva siempre exactamente el mismo sentido, pues Pedro y Pablo son idénticos en cuanto hombres, y diferentes en cuanto *estos* hombres. Pero cuando afirmo «Pedro es ser», «Pablo es ser», el término «ser» no puede conservar el mismo sentido, pues si Pedro y Pablo fueran idénticos en cuanto seres, no les quedaría ningún medio de diferenciación en cuanto que son «estos» seres: lo que los hace ser «éste» y «aquél» es también ser.

Resumiendo, el ser no puede ser afirmado dos veces en el mismo sentido, porque no es un género perfectamente abstraído de sus diferencias: afirmar que X e Y son «ser» en el mismo sentido, es afirmar que no se diferencian.

Sin embargo, el ser tampoco es equívoco.

Esto significa que el «ser» no es sólo una palabra única que designa ideas sin relación alguna.

La tesis de Enrique de Gante, según la cual tendríamos tantas ideas (en el único término de «ser») como seres diferentes podemos encontrar, es psicológicamente insostenible; cosa que Escoto y Suárez habían visto claramente (¡demasiado claramente!): *el concepto de ser debe gozar, y de hecho goza, de una unidad no absoluta y perfecta, sino real.*

Si Descartes identifica el ser espiritual con el pensamiento, el ser corpóreo con la extensión y el ser divino con la independencia o libertad infinita; si, por consiguiente, se niega a comprender una significación distinta del término «substancia» que se aplique tal cual a Dios y a las criaturas, a los espíritus y a los cuerpos, el mundo va a encontrarse dividido en tres regiones absolutamente extrañas las unas a las otras. Si Sartre identifica la conciencia (o *cogito* pre-reflexivo) a una primera estructura del ser, y el en-sí a una segunda estructura del ser irreductible a la primera (como el ser es irreductible a la nada, lo necesario a lo libre), estas dos estructuras

de ser están condenadas a no tener jamás ningún punto común, ningún contacto, ninguna relación.

Caemos así en el más absoluto agnosticismo: es más, no solamente una zona es extraña a la otra, sino que en cada zona un fragmento cualquiera, en cuanto ser, niega pura y simplemente el ser de cualquier otro; y se cae en el pluralismo absoluto de Occam y de Kant: una pura multiplicidad, una pura diversidad sobre la que la actividad de nuestro espíritu pega, sin razón alguna, una etiqueta, un término mental y oral único: «ser».

Louis Lavelle (que, como decíamos, es el único pensador contemporáneo que considera necesaria una definición previa del estatuto lógico de la noción de ser) posee muy vivo *el sentimiento de los peligros que representa para la filosofía el pluralismo del ser, es decir, la equivocidad del ser:*

«Si el ser pudiese recibir una multiplicidad de acepciones diferentes» (entendamos: absolutamente diferentes), no habría razón alguna para no dejar que se desmenuzara en una multiplicidad de nociones. En cada caso particular nos veríamos obligados a preguntarnos cuál de dichas nociones le conviene. No podríamos afirmar *a priori* que este objeto, desde el momento en que es susceptible de recibir una determinación cualquiera, está contenido en el ser total... La unidad del universo carecería de punto de apoyo, lo múltiple pasaría delante de lo uno. Y en cada uno de estos mundos diferentes, cada uno de los objetos de los que afirmamos que es, sería una verdadera nada en relación con el ser tal como se le definiría en todos los demás casos. Sin embargo, el mismo nombre de ser tiene muchas acepciones distintas, y esto hace que sea posible una comunicación entre estos mundos separados. Pero esto equivale a decir que todos estos mundos forman parte de un mismo universo o que existe un cierto significado de la palabra ser que se encuentra *sin alteración* alguna a través de todas las formas particulares que el ser es capaz de recibir»[2].

Nos hemos permitido subrayar las palabras *sin alteración*, porque aquí radica todo el problema: ¿debemos pensar que el único medio de evitar la inaceptable equivocidad del ser es que éste posea un significado que se halle en todos sin alteración alguna? Como

---

2. Es, según parece, un problema semejante al que plantea GABRIEL MARCEL cuando escribe (*Le Mystère de l'être*, t. II, p. 57): «¿Puede pensarse que existan *seres* en un universo tal que sea, sin embargo, posible decir: *el ser* no existe? Observemos inmediatamente que el empleo del término universo aquí es sospechoso. Quizás sería mejor decir: ¿es o no contradictorio admitir a la vez que hay seres individuales, y que el ser no es"» Pero Gabriel Marcel no piensa ni por un instante en una lógica del ser.

añade inmediatamente Louis Lavelle: «¿No sería esto volver a caer en la univocidad, precisamente en el instante en que creíamos haber escapado de ella?» *(De l'Être*, nueva ed., p. 30-31). ¿Debemos admitir, como Louis Lavelle, que «el fundamento de la universalidad no puede residir más que en la univocidad»? (p. 30).

N.B. No convirtamos esta cuestión en una cuestión de palabras: «Las definiciones de nombres son libres.» Si «univocidad» significara «propiedad de un concepto que es único» (sentido de Escoto aceptado por Capréolo), podríamos emplear la palabra. Pero si la unicidad del concepto significa que se encuentra en todas partes *sin alteración*, entonces emplear esta palabra, so pretexto de evitar la equivocidad, sería pasar de un extremo al otro.

¿Adónde hemos llegado?

Santo Tomás decía: «Haec est falsa: ens est unum»; con ello pensaba en los seres reales y se oponía a Parménides.

También hubiera podido afirmar: «Haec est falsa: entitas est una»; con ello se hubiera referido a la noción de ser en cuanto ser y se hubiera opuesto a Escoto, a Suárez y a Lavelle.

Y sin embargo, si los seres son realmente múltiples y *si la noción de ser se diversifica en cada uno, ¿cómo evitar el agnosticismo, el pluralismo absoluto, y finalmente el escepticismo?* (Puesto que nada es del mismo orden que nada, no se puede afirmar nada de nada, ni relacionar nada con nada...)

El ser es análogo.

Esta afirmación significa sencillamente que el ser cambia de sentido cada vez que se aplica, pero entre los varios sentidos hay una cierta semejanza:

—Que tiene que cambiar de sentido es evidente, porque no se le ha podido abstraer perfectamente de las diferencias de sus inferiores, y que, por consiguiente, todas sus diferencias son interiores a él, de tal manera que en el momento de aplicarlo (o atribuirlo) hay que tomarlo una vez en un sentido (con tales diferencias) y otra vez en otro (con otras diferencias). ¿Pedro es ser? Sí, pero es rubio, y esta cualidad pertenece al ser. ¿Pablo es ser? Sí, pero sin el ser-rubio que constituía y diferenciaba el ser-Pedro.

—Que hay que hallar alguna semejanza entre los varios sentidos del ser, es evidente, porque, de lo contrario, todo lo que no *fuera* en el primer sentido, no sería en absoluto (la sola manera como la palabra «ser» podría tener *otro* sentido que ser, sería significando «no-ser»).

Siendo distinto e igual a la vez, el concepto de ser en cuanto ser no puede evidentemente ser simple: ni «formalidad», como decía Escoto, ni «naturaleza simple», como afirmaba Descartes, el ser es una noción compleja, estructurada, compuesta; pero ¿de qué?

El ser es análogo con analogía de relación.

Esto significa que tiene *su sentido pleno* en uno de sus inferiores: la substancia, según Aristóteles; Dios, según los cristianos. Y que en todos los demás seres tiene sólo un *sentido derivado*, con una referencia al primero: el accidente es *ens entis, ens quo*. La criatura es *ens ab alio*.

Aunque indiscutible, todo esto es, sin embargo, insuficiente.

Pues si la substancia o Dios tienen el monopolio del ser en sentido pleno, si el ser en sentido pleno es un concepto simple, una «naturaleza simple», se sigue de ello que ni el accidente ni la criatura poseen un ser propio. Ahora bien, es cierto que el accidente no tiene ser propio *sin* la substancia, y que la criatura no posee ser propio *sin* Dios; pero esto no impide que *con* la substancia y *con* Dios el accidente y la criatura tengan un ser propio e intrínseco (de lo contrario, se caería en el panteísmo).

Es, pues, necesario que desde el *analogatum princeps* del ser, la noción de ser manifieste una complejidad estructural; y que esta misma estructura compleja se halle en los analogados secundarios. Por lo tanto...

El ser es análogo con analogía de proporción.

Esto significa que, para pensar el ser en cuanto ser, *no es necesario* pensar primeramente el primer ser, sino que *es necesario* pensar conjuntamente todos los seres, comprendiendo también a los que no se dan en la experiencia actual, y que *para esto es necesario* pensar uno u otro de los seres dados en la experiencia: Reflexionando entonces sobre la multitud de seres dados en la experiencia y hallando reflexivamente en todos «alguna cosa» que posea una aptitud para existir con existencia propia, tendremos *confusamente* la idea «imperfectamente abstracta» del ser. El metafísico, en cambio, la aprehende *distintamente* pensando reflexivamente todos los seres dados, como *teniendo una esencia capaz de existir con una existencia proporcionada.*

Así, previamente a toda demostración de la existencia de Dios, el niño que aprehende seres sin percibir el ser, el metafísico que percibe el ser e intenta pensarlo en su universalidad, aprehenden

en primer lugar una esencia o el conjunto de las esencias (= el mundo, el universo); pero lo que el niño no percibe y el metafísico sí, es que *esta esencia, o estas esencias, están cada una en relación con la existencia que les corresponde.*

Al llegar al término de la demostración de la existencia del Ser primero, el metafísico se dará cuenta de la obligación que tiene de decir que en Dios la relación con la existencia es una relación de identidad, sin poder jamás pensar directamente y en sí misma esta existencia identificada con lo-que-Dios-es.

En resumen, se trata, pues, de una *reflexión* acerca de todos los inteligibles para aprehender en todos ellos el objeto formal de la inteligencia.

Y después es necesaria una *elaboración científica* que descomponga todos los inteligibles, en cuanto seres, en «esencia» y «existencia».

Tales son las dos fases indispensables de la concepción del ser en cuanto ser.

Esta concepción desemboca en *un concepto único*, en el que *todas las esencias y todas las existencias correspondientes son pensadas en acto, no en sí mismas y distintamente* (si fuera así, se pulverizaría el concepto en tantos conceptos como esencias), *sino en su relación*, que, en efecto, es semejante en todos (según nuestra manera humana de concebir).

Lo que el acto puro e infinito de la existencia por sí (*a se*)	=	la existencia finita por recepción en una esencia hecha para existir en sí (*in se*)	=	y la existencia finita por recepción en una esencia hecha para existir en otro (*in alio*)	=	y esta relación, en todos semejante, es la que designa al «ser en cuanto ser»
es a Dios,		es a la substancia creada		es al accidente;		

El ser es análogo con analogía de proporción propia, y no metafórica.

Esto significa que la semejanza de relación entre todas las esencias y la existencia que les corresponde, no autoriza solamente la transferencia de un nombre que quedaría propio de tal o tal ser (como se transfiere a Dios el nombre que designa lo que es propio de la roca); sino que, tratándose de una relación entre elementos constitutivos de los seres considerados según lo que tienen de propio, todos y cada uno, el nombre que designa esta relación es propio de todos y de cada uno (propio, es decir, no figurado, ni metafórico, ni simbólico).

Síntesis y conclusión.

El ser en cuanto ser,

— puesto que *no* es *unívoco:* es *cambiante*, como preconizaba Bergson (cambia de sentido en cada caso), es siempre *concreto*, como defendía Marcel (designa todas las diferencias);

— puesto que *no* es *equívoco:* es totalitario o *uni-regional*, como presiente Lavelle (ningún ser es distinto del ser);

—puesto que es *análogo:* es a la vez *experimental* (abstraído del ámbito de nuestra experiencia) y *meta-experimental* (valedero fuera del dominio de nuestra experiencia, es la condición de toda experiencia posible, y de toda existencia posible), hecho que el agnosticismo de Kant olvidaba;

— puesto que es análogo con *analogía de relación:* nos *remite de los existentes intra-mundanos al ser de los existentes*, según el deseo de Heidegger, con la precisión de que el ser de los existentes es el ser mismo subsistente;

—puesto que es análogo con *analogía de proporción:* es *dialéctico*, como lo muestra el padre André Marc: es una intuición que, en todas las regiones del ser y en cada uno de los seres de estas regiones, aprehende una *relación* entre estos conceptos *opuestos* y sin embargo *componentes* (la esencia, capacidad receptora, y la existencia que le es proporcionada y recibida en ella); esta intuición hace posible y necesario el *discurso* que clasifica a los seres (inducción, que funda las ciencias) y que los resuelve en el ser (deducción, que funda la metafísica); dialéctica muy distinta de la hegeliana que presta a nuestro espíritu el poder divino de crear lo real;

— puesto que es *análogo de proporción propia y no metafórica:* está más allá de la metáfora, del símbolo y del mito: no atribuye a *seres* de una región inaccesible para nosotros relaciones copiadas de los de nuestra región; aprehende, *entre los componentes de todos los seres* de cualquier ámbito, una semejanza fundamental de relaciones que permite ulteriormente una asimilación interior, según deseaba Blondel.

N.B. La analogía metafísica no debe confundirse en modo alguno con el *razonamiento de analogía* empleado por algunas ciencias experimentales: la analogía metafísica *no es una manera de razonar* que nos hace pasar de una verdad a otra; es un *modo de conceptualizar* que funda el conocimiento del ser y, por lo tanto, el conocimiento de todo.

INVENTARIO DEL SER

Al contemplar la noción de ser en cuanto ser, el entendimiento humano descubre en ella su propia ley y las propiedades más generales de lo real.

CAPÍTULO III

DEL PRIMER CONCEPTO AL PRIMER PRINCIPIO

ART. 1. GÉNESIS HISTÓRICA

ARISTÓTELES (*Metaph.*, IV, 3ss) se dio cuenta explícitamente de la importancia del principio de contradicción. Considera como tarea del metafísico el mostrar su verdad y su necesidad. Reprocha a Heraclito y a Protágoras el haberlo rechazado y muestra las consecuencias que de ello se siguen.

ART. 2. FORMULACIÓN DOCTRINAL

Santo Tomás comenta a Aristóteles:

Primeramente, en cuanto a la *noción misma de principio:*

«Dicitur principium, illud quod est primum, aut in esse rei sicut prima pars rei dicitur principium, aut in fieri rei sicut primum movens dicitur principium, aut in rei cognitione» (Cathala, 761).

Después, en cuanto a la *noción particular de «principio de conocimiento»*: «Ad similitudinem autem ordinis qui in motibus exte-

rioribus consideratur, attenditur etiam quidam ordo in rerum cognitione; et praecipue secundum quod intellectus noster quamdam similitudinem motus habet, discurrens de principiis in conclusiones. Et ideo alio modo dicitur principium: "Unde res primo innotescit"; sicut dicimus principia demonstrationum esse *suppositiones* (= los postulados), idest *dignitates* (= los axiomas) et petitiones» (Cathala, 759).

Finalmente, en cuanto al *principio de contradicción* en particular:

Pertenece a la metafísica:

«In unoquoque genere ille est maxime cognoscitivus, qui certissima cognoscit principia: quia certitudo cognitionis ex certitudine principiorum dependet. Sed primus philosophus est maxime cognoscitivus et certissimus in sua cognitione: haec enim erat una de conditionibus sapientis, ut in proemio huius libri patuit, scilicet quod esset certissimus cognitor causarum; ergo philosophus debet considerare certissima et firmissima principia circa entia, de quibus ipse considerat sicut de genere sibi proprie subiecto» (Cathala, 596).

Cumple las tres condiciones del principio cierto:

«Ponit ergo tres conditiones firmissimi principii. *Prima* est quod circa hoc non possit aliquis mentiri sive errare. Et hoc patet, quia cum homines non decipiuntur nisi circa ea quae ignorant, ideo circa quod non potest aliquis decipi, oportet esse notissimum (Cathala, 597). *Secunda* conditio est ut sit *non conditionale*, id est non propter suppositionem habitum, sicut illa quae ex quodam condicto ponuntur... Et hoc ideo quia *illud quod necessarium est habere intelligentem quaecumque entium*, "*hoc non est conditionale*" id est non est suppositum, sed oportet esse per se notum. Et hoc ideo, quia ex quo *ipsum est necessarium ad intelligendum quodcumque*, oportet quod quilibet qui alia est cognoscens, ipsum cognoscat (Cathala, 598). *Tertia* conditio est ut non acquiratur per demonstrationem, vel alio simili modo; sed *adveniat quasi per naturam* habenti ipsum, quasi ut *naturaliter cognoscatur*, et non per acquisitionem. Ex ipso enim lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt. Quod quidem fit per hoc, quod a sensibilibus accipitur memoria, et a memoria experimentum, et ab experimento illorum terminorum cognitio, quibus cognitis cognoscuntur huiusmodi propositiones communes, quae sunt artium et scientiarum principia.»

Resumen: «Manifestum est ergo quod certissimum principium sive firmissimum, tale debet esse, ut circa id non possit errari, et quod non sit suppositum, et quod adveniat naturaliter» (Cathala, 599).

Su fórmula:

«Ostendit cui principio praedicta determinatio conveniat; et dicit quod huic principio convenit tamquam firmissimo, quod EST IMPOSSIBILE EIDEM SIMUL INESSE ET NON INESSE IDEM; sed addendum est: ET SECUNDUM IDEM...» (Cathala, 600).

ART. 3. LA CRISIS MODERNA

Posteriormente, Hegel y Marx se dieron cuenta de que la contradicción se halla *en todo lo real* y llegaron a la conclusión de que la contradicción reside en el *corazón* de lo real. Particularmente creyeron que la contradicción *explicaba* el cambio. Intentan substituir el principio de contradicción, que, por lo demás, reducen al principio de identidad, formulado de manera tautológica (A = A, lo cual ni siquiera es una proposición), por el «principio de la contradicción».

Este principio toma un sentido bastante distinto en el panlogismo de Hegel y en el materialismo de Marx:

— según Hegel, la realidad es espíritu, el ser es logos, el curso de la naturaleza y de la historia es discurso. Desde este punto de vista, la idea de que la realidad determinada pasa a su contradictorio adquiere un sentido: una pluralidad de conceptos que se excluyen y de juicios que se contradicen, puede engendrar la verdad de un conocimiento completo que integra todos estos elementos como otros tantos momentos superados;

— según Marx, la realidad es materia. So pretexto de restablecer la dialéctica, Marx la incorpora a la materia: lo cual ya no significa nada. El juego de manos del materialismo dialéctico consiste en atribuirse a sí mismo la vida espiritual y en incorporarla a la materia, de donde la hará salir a su antojo.

ART. 4. REFLEXIÓN CRÍTICA

1. *Existe un juicio que deriva inmediatamente de la concepción del ser.*

Una vez adquirido el concepto de ser (y se adquiere de modo natural, necesariamente, sin razonamiento y sin maestro, puesto que es el objeto formal natural de la inteligencia), la inteligencia aprehende su opuesto: el concepto de no-ser. Es una evidencia que hay que conceder a Hegel y a la fenomenología existencial de

Sartre: hay conceptos negativos, y el primero de ellos es el de «nada», ya sea la nada relativa, ya la absoluta. Bergson se esforzó en probar que *nadie* llegaba a pensar la nada absoluta sin yuxtaponerle el ser; ¿quién lo niega?...

Una vez adquiridos estos dos conceptos opuestos, la inteligencia no puede dejar de percibir su relación de exclusión, por lo tanto, no puede dejar de decir que se excluyen: «el ser no es el no-ser», «la misma cosa no puede a la vez ser y no ser», o con mayor exactitud: «El mismo predicado no puede a la vez convenir y no convenir a la misma cosa, considerada en el mismo aspecto.»

2. *Los dos principios restantes*, designados por los modernos con el título de «principios del ser», se reducen al principio de contradicción:

El principio de identidad (A=A, o *el ser es el ser*, o *lo que es, es*) *o bien* es una *tautología*, es decir, una perogrullada que no significa nada; *o bien*, para no ser una tautología, su predicado añade algo que no está formalmente contenido en el sujeto, por ejemplo: «el ser es *precisamente lo que es*»; pero, en este caso, lo que el predicado añade es formalmente la exclusión del no-ser.

El principio de exclusión de tercero (entre el ser y el no-ser no hay término medio) dice, aunque de manera menos simple y bastante discutible, la exclusión del no-ser por el ser.

3. En realidad, el principio de contradicción no afirma *pura y simplemente* la identidad de *todo* ser consigo mismo (por esto no conviene designarlo con el nombre de «principio de identidad»). Como vio muy bien Hegel —sólo se equivocaba al creerse el primero en verlo—, el hecho de la multiplicidad y el hecho del devenir muestran que los seres múltiples y cambiantes no son pura y simplemente idénticos a sí mismos: contienen en sí mismos, a título de co-principio, una realidad intermediaria entre el ser en sentido pleno y la pura nada, y que es un no-ser-relativo.

El principio primero no afirma la identidad, sino la contradicción, y debe conservar este título. El principio de identidad sólo se aplica al acto puro.

4. *Lejos de contener en acto todas las verdades*, que podrían ser deducidas por él de una dialéctica creadora, el principio de contradicción *está contenido en acto* en todas las proposiciones verdaderas. En este sentido es el alma de todo conocimiento intelectual: la conveniencia del predicado con el sujeto en el juicio; la conveniencia del término menor con el término medio y del término medio con el mayor, en la conclusión del razonamiento de-

ductivo; la pertenencia constante del predicado a la naturaleza del sujeto en la conclusión del razonamiento inductivo, se afirman siempre a la luz de la evidencia suprema: el mismo, en cuanto es él mismo, no es su propia negación.

CAPÍTULO IV

LOS TRASCENDENTALES

ART. 1. GÉNESIS HISTÓRICA

Desde muy antiguo, Heraclito se había dado cuenta de que lo real forma una unidad *(hen panta)* y que esta realidad universal está transida y constituida por un verbo, logos, que le confiere *consistencia*, haciendo reinar por doquier la unión de los contrarios e *inteligibilidad*, posibilitando a todo hombre, capaz de abandonar la palabrería para convertirse a lo «común» *(xunon*, el sentido *común en derecho)*, el acceso a la única sabiduría *(hen to sophon)*.

Parménides dejó perder gran parte de estas poderosas intuiciones al bloquear en el ser lo uno y lo inteligible, pensando que la menor introducción de una multiplicidad en el ser haría entrar en él al no-ser, lo cual —desde su punto de vista— suprimía toda inteligibilidad.

Los pluralistas (Empédocles, Anaxágoras, Demócrito), aunque discípulos de Parménides en lo que concierne la inmutabilidad del ser, habían perdido completamente de vista su unidad: pretendían que las cosas se explicaban bien por la aglomeración o agregación de varios seres.

Contra esta afirmación reaccionó pronto PLATÓN: el amontonamiento de varios pequeños seres no forma un gran ser (v. *Fedón*, *96c-97c*): lo que forma un gran ser es el ser, lo grande, lo uno. ¿Verbalismo? Sólo en apariencia, pues es evidente que lo más profundo de cada ser no es aquello de lo que está compuesto —y que ya no existe— sino el ser resultante, o sea, el ser uno que es. Parménides se equivocaba al pretender que no había más que un «uno»; hay tantos como seres. Pero ¿cómo todos estos unos forman el «uno» total? Por el orden que guardan entre ellos. Pero ¿de dónde les viene este orden? Del Espíritu o intelecto, como vio

Anaxágoras, pues lo propio del intelecto es apuntar a lo mejor (*Fedón*, 99). Y ¿qué es mejor que el mismo bien? Hay que afirmar, pues, que todos los unos que hacen ser todas las cosas, sólo existen en el mundo inteligible, y sólo poseen, por lo mismo, inteligibilidad por la influencia del bien (*República*, VI). El ser, el uno y el bien son, pues, inseparables.

De aquí dedujo fácilmente Aristóteles la ley de la conexión de las tres nociones: «Ni el uno, ni el ser son géneros» (*Metaph.*, III, 3, 998*b* 22). «El "uno" y el "ser" son la misma cosa y una sola naturaleza por el hecho de ir ambos juntos, como "principio" y "causa"; sin embargo, no se designan con una sola noción... pues hay identidad entre "hombre uno" y "hombre" por una parte, entre "hombre existente" y "hombre" por otra parte» (ibid., IV, 2, 1003*b* 22-27). «Conclusión: hay tantas especies del ser cuantas son las especies de uno» (1003*b* 33, 34). Aristóteles también permanece fiel a Platón en cuanto a la relación entre el ser y lo verdadero: «Lo que es causa de la verdad que reside en los seres derivados, es la verdad por excelencia. De aquí se deduce que los principios de los seres eternos son necesariamente los más verdaderos de todos, pues no sólo son verdaderos en un momento dado y no existe una causa de su ser; por el contrario, ellos son la causa del ser de las otras cosas. Así, una cosa posee verdad en la medida en que posee ser» (ibid., II, 1, 993*b* 27 ss).

Pero los neoplatónicos, según la interpretación que hacen de varios textos de Platón, establecen una jerarquía entre estos conceptos que Aristóteles colocaba al mismo nivel; habiendo Platón afirmado (*República*, VI) que el bien está «por encima del ser», y puesto que en sus últimos diálogos (especialmente en el *Parménides*) hacía del «uno» la condición suprema del ser, los neoplatónicos ponen al «uno» más allá de lo inteligible, y por encima del ser.

De aquí deriva sin duda la tendencia «apo-fática» (es decir, negativa) de la teología cristiana inicial, por lo menos en la tradición en la que se coloca el pseudo Dionisio Areopagita. En Dios, que está por encima de todos los seres y más allá de todo inteligible, se realiza en perfección el bien en el misterio de su unidad indecible: verdadero «Dios desconocido», por encima de todo nombre.

ART. 2. FORMULACIÓN DOCTRINAL

A pesar del enorme prestigio del pseudo Areopagita durante toda la edad media, el intelectualismo de santo Tomás está demasiado convencido de la trascendencia del ser, para admitir que nada, ni siquiera Dios, pueda escapar a la noción de ser. Verdad, bien y unidad

1.° ven cómo su *comprensión* se resuelve en la del ser,

2.° poseen una *extensión* igual a la del ser (lo que significa que nada se les escapa),

3.° se verifican en todos sus inferiores de una manera esencialmente desigual, y solamente proporcional, en una palabra: *analógica*.

Comprensión: El «*uno*» proviene del ser: quien piensa el ser puede pensar la negación del ser; quien piensa la negación del ser, concibe la división entre el ser y el no-ser; y quien piensa la división entre el ser y lo que no es él mismo, comprende que, para ser, no hay que estar dividido de sí mismo; y esto mismo es «ser uno»; y si varios seres son pensados como no divididos de si mismos pero divididos los unos de los otros, son pensados como «multitud» (cf. *Q.D. de Potentia*, IX, 7 ad 15).

Lo *bueno* proviene del ser: lo bueno es lo deseable. Lo deseable es lo perfecto (en su orden). Pero nada es perfecto sino en la medida en que está en acto, o sea, en la medida en que posee el existir, puesto que el existir es el acto de todo. Realmente, la bondad se identifica con el ser, del que sólo difiere conceptualmente (cf. *S.Th.*, I, 5, 2c).

Lo *verdadero* proviene del ser: como lo bueno es aquello hacia lo cual tiende el deseo, así lo verdadero es aquello hacia lo cual tiende el pensamiento. Pero, por el deseo, es el sujeto quien se dirige hacia el objeto, mientras que, por el pensamiento, es el objeto quien se dirige al sujeto. De aquí se deduce que la bondad es una propiedad del objeto, según su conveniencia al apetito; mientras que la verdad es una propiedad del sujeto, según su conformidad con el objeto pensable. Lo bueno se dice, pues, en primer lugar de lo deseable, y sólo en segundo lugar, del deseo; inversamente, lo verdadero se dice en primer lugar del pensamiento y solamente en segundo lugar del objeto pensable. Pero como el pensamiento tiene por objeto formal el ser, y todo ser es, en cuanto

ser, objeto de pensamiento, lo verdadero sólo se dice del espíritu según su relación al ser, y del ser sólo en cuanto que el espíritu se relaciona con el ser (cf. *S.Th.*, I, 16 1*c*).

Extensión. Lo *uno* goza de una extensión absolutamente universal, ya que no añade al ser ninguna realidad extrínseca, sino exclusivamente la negación de la división consigo mismo: la sola manera de no ser uno, sería no ser (cf. *S.Th.*, I, 11, 1*c*).

Igualmente lo *bueno*: el único medio de no ser bueno en absoluto, sería no ser en absoluto en acto. Es más, santo Tomás piensa que se puede dar la razón a los *platonici* (de hecho, a los neoplatónicos) y decir que el bien tiene mayor extensión que el ser: «Bonum habet amplissimam extensionem, etiam ampliorem quam ens.» En efecto, lo deseable es el fin; pero los medios, por razón de su relación con el fin, devienen ellos mismos buenos. Ahora bien, lo que está en potencia para el bien, está ordenado al fin como un medio. Así pues, todo sujeto de una perfección transitoria, comprendida la materia primera, es bueno. Y los *platonici*, que no distinguían entre la materia y la «privación», forma de no-ser, tenían así un fundamento para afirmar que el bien es más extenso que el ser. En realidad, santo Tomás se confunde: los neoplatónicos veían en la potencia o no-ser el mal y la fuente de todo mal *(S.Th.*, I, 5, 3c, y *De Malo*, I, 2*c)*.

Lo *verdadero* tiene la misma extensión: ya que lo verdadero es lo cognoscible y que lo cognoscible es el ser, y el ser-en-acto; se deduce de ello que el único medio para no ser en absoluto verdadero, sería no tener ninguna relación con el pensamiento, no poseyendo ninguna determinación de ser.

La extensión absolutamente universal de lo *uno*, lo *verdadero* y lo *bueno*, tiene como consecuencia que la multiplicidad pura, el mal puro, la falsedad pura no son ser, no son. Esto no significa que todo sea uno, como pretendía Parménides; que todo sea lo mejor en el mejor de los mundos, como pretendían los optimistas del siglo XVIII; ni que todo sea verdadero, lo cual sería una nueva fórmula de escepticismo..., sino sólo que lo múltiple no existe sino en lo uno, e introduce en él la distinción; que el mal sólo existe en lo bueno que con ello se hace malo (más o menos); que lo falso sólo existe en lo verdadero, en cuanto que éste es parcial, o separado de otras verdades.

Con ello se descartan dos series antagónicas de errores que conciernen a la existencia del mal: puede llamarse «dualismo» al error que atribuye al mal un carácter tan primitivo y tan positivo como

al bien y declara que el mal es un rival del bien (y, lógicamente, que existe un creador, Dios malo, rival del otro). Podría llamarse «negativismo» al error opuesto, que niega toda realidad al mal de este mundo, afirmando que el mal es sólo negativo, una pura ausencia de perfección. Contra estos dos extremos santo Tomás muestra que el mal no es un ser, sino que los seres de este mundo están sujetos al mal, que es en ellos no la simple negación (o ausencia) sino la «privación» de un bien debido. La carencia de ojos no es un mal en una planta, pero sí en un animal que está hecho para poseerlos.

Analogía. Lo *uno*, lo *bueno*, lo *verdadero* son perfecciones analógicas, y no unívocas, es decir, se realizan en sus inferiores de una manera esencialmente desigual:

Por una parte, la unidad, la bondad y la verdad de los seres de este mundo sólo existen en dependencia del uno-en-sí, del bien-en-sí, de lo verdadero-en-sí, *analogatum princeps* de la unidad, de la verdad y de la bondad. Es la cuarta vía de la demostración tomista de Dios: las perfecciones analógicas realizadas según el más y el menos sólo son inteligibles en razón de su relación de semejanza con las mismas perfecciones realizadas en estado puro e infinito.

Por otra parte, los seres de este mundo realizan *auténticamente* la unidad, la bondad, la verdad, aunque no la realicen *pura* o *totalmente*. Así se descarta el error, corriente en nuestra época, del absurdismo y de la desesperación erigido en sistema: con el pretexto de que los seres de este mundo no *son*, en estado perfecto, la bondad y la verdad, se llega a la conclusión de que no *tienen* ninguna bondad, ni ninguna verdad, que son absurdos, nauseabundos, viscosos, etc., cuando en realidad habría que concluir que participan de la bondad y de la verdad en la medida de las capacidades de su naturaleza. Así pues, estas nociones no son unívocas, sino análogas con analogía de proporcionalidad.

Santo Tomás, no contento de haber recibido de sus predecesores griegos los tres trascendentales (conceptos que poseen el mismo *status* lógico que el ser y son, por tanto, «trascendentes» como él), les añade otros dos conceptos que toma de la escolástica árabe y latina, y se esfuerza en demostrar que esta lista no hace más que explicitar el movimiento necesario del espíritu puesto en presencia del ser (se trata, pues, de una verdadera dialéctica, en el sentido del padre André Marc).

Todo ser, en cuanto ser,

A. si es contemplado *en sí mismo* por nuestro espíritu que se absorbe en esta contemplación,
   a) exige inmediatamente de nosotros una afirmación que expresa su positividad: se pone, *en sí*, como aquello mismo que es *(identidad* que designa el trascendental *res)*,
   b) después, una negación; rechaza, *de sí mismo*, toda descomposición en otros (unidad, *unum);*

B. si el espíritu reflexiona acerca de su propia presencia al ser, éste deja de ser contemplado en sí mismo y empieza a ponerse *con-los-demás*. Desde este nuevo punto de vista,
   a) exige inmediatamente de nosotros una negación: no entra en composición con los otros, es y sigue opuesto a ellos (alteridad que designa el trascendental *aliquid*, «*quasi aliud quid*»),
   b) después, una afirmación: se propone a otros, aquellos que pueden hacerle ser para ellos, y hacerse ser para él (son los seres que tienen *alma):*
      1.° movimiento por el cual yo le hago ser en mí y para mí (= conocimiento, al que corresponde el trascendental *verdadero)*,
      2.° movimiento por el cual me hago existir en él y para él (= amor, al que corresponde el bien (cf. *Q.D. de Veritate* I, 1).

Consecuencias: si al ser en cuanto ser le corresponde el «alma», como dice santo Tomás, esto significa que por el espíritu estamos en relación de correspondencia con el ser, de manera que recibimos de él atracción y coacción: Atracción, es el *amor*. Todo lo que es bien, en la medida en que lo es, es amable. Coacción, es la *certeza*. Todo lo que se nos manifiesta como ser, se manifiesta al mismo tiempo como verdadero. Y el criterio de la verdad no puede ser otra cosa que la conciencia intelectual que toma nuestro espíritu de estar comportándose como espíritu ante el ser que se comporta como ser, conciencia de sufrir por su naturaleza la determinación de aquello mismo a lo que su naturaleza le destina a conformarse.

A la psicología de la voluntad y a la moral incumbe hacer con detalle el estudio especulativo y práctico del amor. De la misma manera que a la psicología y a la lógica mayor o criteriología corresponde profundizar en la exacta noción del criterio.

ART. 3. CRISIS CONTEMPORÁNEA

La filosofía *moderna*, en conjunto, permanece fiel a todas estas evidencias. Estaba reservado a nuestros *contemporáneos*, en la época misma en que empieza a dibujarse un «retorno al ser», perder el sentido de la relación de «conveniencia» entre el ser y el hombre.

No nos hallamos ya tanto, o por lo menos, no nos hallamos solamente ya ante tesis formuladas en libros, sino que estamos ante convicciones o actitudes que impregnan el espíritu de nuestros contemporáneos y el nuestro. Señalaremos sus líneas esenciales, y cada uno podrá encontrar los textos... o los actos.

a) *El uno puesto en duda...*

por el *marxismo*. La contradicción radica en el corazón (no sólo del espíritu, como pretendía Hegel, y esto en cierta medida era aceptable, ya que pensar es oponerse, y que pensar el ser es pensar inmediatamente el no-ser; y pensar como hombre es pensar con y contra los demás hombres, etc.), la contradicción radica en el corazón del ser, de lo real como tal. De tal manera que nada es sólo aquello que es; todo es también otra cosa. Por consiguiente, nada hay fijo, nada estable, porque ninguna cosa es solamente ella misma.

b) *Lo verdadero puesto en duda...*

por el *absurdismo*. Se puede dar este nombre a algunos pensamientos de Sartre, de Camus, de Jeanne Delhomme, y que equivalen a negar sentido al ser. Se puede decir: el en-sí es absurdo; o: el mundo es extraño; o: las cosas son opacas, extranjeras, sin refugio y sin garantía... Todas estas fórmulas vienen a decir que lo que nosotros creemos comprender, en nosotros y alrededor de nosotros, en realidad lo proyectamos nosotros, mientras no realizamos el paso propiamente metafísico. Pero en cuanto comprendemos que «esto es», entonces estamos condenados a preguntarnos por qué y a no poder responder a esta pregunta. «No hay ya un Padre eterno que piense las cosas antes de que existan», por lo tanto, no hay ya esencias, no hay naturalezas, no hay sentido (fuera del «curioso pequeño sentido» que damos a veces a las apariencias).

c) *El bien puesto en duda...*

por la *filosofía de los valores* (por lo menos en su origen y originalidad). El bien no está en el ser. El bien es valor, es decir,

proyecto irrealizable, término inaccesible de una intención. La axiología, que dice lo que hay que hacer, se opone a la ontología, que dice lo que es. En el momento en que un ideal se realiza, se convierte en una cosa y ya no tiene valor.

ART. 4. REFLEXIÓN CRÍTICA

I. *Inventario del ser por dialéctica reflexiva*

Estas teorías o actitudes contemporáneas tienen como común denominador el olvidar verdades elementales implicadas en su misma negación. No se trata, pues, de refutar estas teorías o condenar estas actitudes, sino, sencillamente, de invitar a nuestros contemporáneos a «reflexionar» sobre lo que dicen, para que caigan en la cuenta de que admiten vitalmente lo que niegan verbalmente.

A) Cualquiera que hable del mundo a los hombres (sea cual fuere el contenido de su discurso) sabe (aunque no piensa en ello explícitamente): 1.° que *existe con* la totalidad de los seres; 2.° que *existe frente* a otros seres distintos de él mismo. Pero...

...existir con la totalidad de los seres implica que mi existencia es solidaria con la totalidad, y que, por tanto, la totalidad no es negadora de mi ser, sino que le conviene. Sería, pues, contradictorio pretender que la naturaleza no es en absoluto buena para el hombre: si fuera verdad, haría ya mucho tiempo que no existirían ni hombres ni filósofos; o pretender que las naturalezas no son aprehensibles por juicios verdaderos: en este caso, la substitución de un pensamiento por otro no tendría ni interés ni sentido, ya que todos serían igualmente falsos. En una palabra, el ser se presenta, evidentemente, como una red indestructible de existencias conspirantes. Lejos de ser absurdo, el ser conviene al hombre, y, de no ser así, éste no sería ni posible no pensante.

...existir frente a otros distintos de uno mismo implica que mi existencia es *solitaria* en sí misma y que lo mismo sucede con la existencia de los otros: cada uno existe a su manera propia, con una existencia distinta de cualquier otra y rigurosamente proporcionada a su esencia. La distinción es, pues, real entre los seres. Pero, aunque cada uno pueda estar compuesto de principios realmente distintos, sólo existe por la comunicación de los principios que ya no se pueden dividir más. Lejos de ser indiferenciado, el ser se *distingue* entre seres *distintos*, de lo contrario la conciencia

humana no tendría ya sujeto ni objeto; pero no se divide jamás en seres opuestos.

B) Quien se declare decepcionado por la unidad, la verdad, la bondad de los seres de este mundo, sólo olvidando el carácter *analógico* de estas nociones puede concluir que no poseen *ninguna* unidad, *ninguna* verdad, *ninguna* bondad. Ciertamente, todo ser es uno, verdadero, bueno, pero cada uno *según la medida* de su esencia: solamente el Ser primero es la unidad, la verdad, la bondad; por lo tanto, es normal, lógica y ontológicamente necesario que la unidad, la verdad, la bondad de los hombres y de las cosas no sea *jamás* perfecta, o total, o infinita.

II. *La unidad*

a) La unidad, sin embargo, no es un monopolio del Ser primero. Actualmente, ciertos teístas quisieran hacernos volver a Plotino y substituir la ontología por la henología (ciencia del uno). Porque, dicen, el «uno», al no presentar ninguna determinación que entre en composición con él, preservaría mejor que el ser la trascendencia divina.

Pero, hay que responder, el «uno» presenta una determinación inteligible, sacada de la experiencia de los unos finitos. No tenemos otra idea del «uno» que ésta, incluso cuando la afirmamos del Ser primero, por medio de la analogía.

b) La unidad jamás es ausente de las realidades finitas. Cuando se dice que son contradictorias, nunca se pretende afirmar que en ellas se encuentra un ser y su contrario. Sólo puede decirse *o bien* que realizan aspectos contradictorios en relación con otros seres determinados (el mismo hombre es alto o bajo con relación a otros dos distintos); *o bien* que dichas realidades realizan grados desiguales de la jerarquía de los seres (el hombre es a la vez un animal y un ser racional); *o, finalmente*, que en ellas se unen principios reales de los cuales uno es la negación del otro: pero la unidad de un principio y de su negación sólo es posible si al mismo tiempo se define al negador como receptor de aquello que niega (así la potencia, la materia, la esencia son, respectivamente, negador-receptor del acto, de la forma, de la existencia).

c) Lo opuesto del uno es *lo múltiple*. Lo múltiple aparece con los seres que se abren camino en el seno de la totalidad del ser: los supuestos que pueden existir el uno sin el otro (en una palabra: son separables), y son, con mayor razón, distintos. Pero

la multiplicidad se encuentra en el seno mismo de cada ser compuesto.

Consecuencia. Si no se quiere *confundirlo* todo (como Heraclito, Anaxágoras, Protágoras y el dialéctico marxista) o *separarlo* todo (como el marxista reprocha al metafísico), es preciso *distinguir:* es el único medio de discernir la multiplicidad en el seno de los unos dados a nuestra experiencia, sin por ello pulverizarlos.

Definiciones. Se dirá que hay *confusión* o *identidad* entre A y B si *A es B*, *separación* si *A es sin B*, *distinción* si *A no es B*.

Criterio. Como nuestro espíritu solamente aprehende lo real por la mediación de los conceptos (porque el concepto es el *medium in quo* de nuestro conocimiento intelectual), la multiplicidad de nuestros conceptos es la que nos significa la multiplicidad de lo real.

1.er caso. Si el concepto A *excluye de su propia comprensión la comprensión del concepto B* (y es lo que se expresa diciendo que hay una distinción adecuada entre los conceptos), como los conceptos A y B expresan la esencia de las realidades A y B, se sigue de ello que la realidad A no es la realidad B.

Ejemplo. Esta página es rectangular y blanca. La realidad de la página es una. Pero el concepto de rectángulo y el de blanco son dos, de tal manera que nada de lo que define al blanco se encuentra en el cuadrilátero, y viceversa. Dejemos bien sentado que el rectángulo no excluye al blanco (un rectángulo puede muy bien ser blanco), pero el rectángulo *excluye de su comprensión* la comprensión del blanco (si no, todo rectángulo sería blanco por esencia, y viceversa). De esto se deduce que aquello por lo cual la página es blanca es *realmente* distinto de aquello por lo cual es rectangular.

Resumen. La distinción adecuada de conceptos adecuados es el signo de una distinción real (esto no significa necesariamente distinción entre supuestos separables, como quería Descartes, sino también entre realidades incapaces de existir por sí solas: es el caso de los co-principios de los cuales el uno es el negador-receptor del otro).

2.º caso. Si los conceptos B, C, D *incluyen en su propia comprensión el concepto A*, añadiendo una diferencia, la distinción entre los conceptos es, en este caso, inadecuada; sucede que B, C, D son especies cuyo género es A. Evidentemente, esta distinción entre conceptos no indica una distinción entre realidades, puesto que el concepto A sólo nos hace aprehender potencialmente, y por lo tanto de manera incompleta, la misma realidad que los conceptos B, C y D nos hacen aprehender completamente.

LAS DISTINCIONES: LO MÚLTIPLE Y LO UNO EN LA REALIDAD, EN LA CONCEPCIÓN, EN LA EXPRESIÓN

PLANO DEL VERBO ORAL EXPRESIÓN	DOS NOMBRES A' B'	DOS NOMBRES A' B'	DOS NOMBRES A' B'	DOS NOMBRES A' B'	DOS EXPRESIONES A' C B'
PLANO DE LA FORMACIÓN DE LOS CONCEPTOS OPERACIÓN DEL ESPÍRITU LLAMADA CONCEPCIÓN	DOS CONCEPTOS	DOS CONCEPTOS	DOS CONCEPTOS	DOS CONCEPTOS	UN CONCEPTO
PLANO DE LO REAL INDEPENDIENTE DE TODA OPERACIÓN DEL ESPÍRITU	A B	A B	A C	A B	C
EL SER	Dos seres.	Dos principios de un ser.	El género y la especie en un solo ser.	Dos ideas, dos aspectos mutuamente incluidos de la misma noción.	Una sola idea, pero dos maneras de expresarla: explícita la una, implícita la otra.
EJEMPLOS	A = Pedro B = Pablo	A: inteligencia de Pedro. B: voluntad de Pedro.	A: especie «hombre» B: género «animal» C: especie «perro»	A: espiritualidad B: inmortalidad	A': el hombre que está presente. B': mi amigo Pedro.
DEFINICIÓN	A puede ser sin B.	A no es sin B, pero no es B, pues excluye a B de su comprensión.	B está incluido en A. A no está incluido en B.	A incluye B y recíprocamente.	C = C
DESIGNACIÓN	Separabilidad o separación.	Distinción real sin separabilidad.	Distinción conceptual fundada, más fuerte.	Distinción conceptual fundada, menos fuerte.	Distinción verbal.

(PERRETTE ADAM)

Ejemplo. Esta página tiene color, y es blanca. Única realidad: la página. Dos conceptos, genérico uno: el color; otro específico: el blanco. Pero el color está incluido en el blanco, de tal manera que el que solamente piensa el color no conoce el color real, mientras que el que conoce la blancura sabe automáticamente que la realidad tiene color. Pero, como el rojo y el verde son también colores, es la misma realidad la que me impone la distinción entre el color y lo blanco, rojo o verde.

Resumen. La distinción inadecuada de conceptos, de los cuales el uno incluye al otro, es sólo una distinción conceptual, aunque impuesta por la realidad.

3.er caso. Si dos conceptos *se incluyen mutuamente*, es evidente que la realidad que les corresponde es única. La multiplicidad (en este caso dualidad) de los conceptos no viene impuesta por la realidad misma, sino por la debilidad de nuestra inteligencia discursiva, incapaz de ver intuitivamente el segundo concepto en el primero. La inclusión mutua de los conceptos sólo puede percibirse al llegar al término de un razonamiento o, por lo menos, de un análisis.

Ejemplo. Esta página tiene color y es visible. ¡Pero esto es afirmar dos veces la misma cosa! Sí, pero sólo prestando atención o por medio de un razonamiento nos damos cuenta de ello.

Resumen. La distinción entre conceptos que se incluyen mutuamente es puramente conceptual.

4.º caso. La *misma realidad*, aprehendida por el *mismo concepto*, puede ser designada verbalmente por medio de *dos expresiones*, más global o más abstracta la una (un nombre propio o un nombre común), más concreta o más detallada la otra (una descripción o una definición).

Ejemplo. «Hombre» y «animal racional». O también: «mi amigo Pedro» y «el hombre que he aquí».

Resumen. Sin fundamento objetivo ni subjetivo, la distinción es verbal.

III. *La verdad*

La verdad no es *interior* al espíritu humano, como sería el caso si fuera la conformidad del espíritu consigo mismo. Tampoco es un *producto* del espíritu humano, como sucedería si el espíritu formara o informara el objeto de su conocimiento. La verdad es vivida como la *información* de nuestro espíritu por la realidad, por el *objeto:* es decir, no por la totalidad de la realidad, sino por

la formalidad precisa según la cual es susceptible de impresionarnos. Esto nos recuerda que la «verdad» es vivida por el espíritu en su relación vital y natural de dependencia respecto del ser. Expresamos, pues, los hechos más generales sin los cuales no habría ni vida práctica, ni vida científica, ni vida filosófica, diciendo: *Mi pensamiento está hecho para los seres, porque los seres están hechos para ser pensados.*

Pero hay que ir más lejos. Y el error idealista nos va a ayudar, porque contiene una primera aproximación de la verdad que el hecho precedente implica: *Los seres están hechos para ser pensados porque están hechos por el pensamiento.*

En otras palabras, *el ser es esencialmente pensable y no lo debe al hecho de poder ser pensado por nosotros.* Es, pues, *la misma estructura del ser* que *implica al Espíritu*, y esto, independientemente del espíritu humano.

El realismo materialista (marxista) ve claramente que los seres son objetos de pensamiento, pero no quiere ver que la estructura del ser implica al espíritu.

Más lógico, el absurdismo ha hallado una escapatoria: niega que los seres sean producidos por el pensamiento y concluye que el ser no está hecho para ser pensado. Pero esto sólo es admisible en una ontología bi-regional, en la que el ser pensante sea la negación del en-sí, perfectamente impensable en sí mismo.

IV. *La bondad*

Los *filósofos del valor* de obediencia estricta razonan de la siguiente manera: el valor es lo que hay que hacer, por lo tanto, lo que debe ser, que aún no es, y que, quizá, no será jamás. Desde el momento en que una realidad es, no tiene ya que ser, no es, pues, un valor y no puede ser considerada como tal. El valor, que es lo que ha de llegar a ser gracias al hombre, surge de la libertad humana que lo toma por blanco. La libertad es, pues, la única fuente de los valores, quizás el único valor. El hombre es el ser por medio del cual el valor viene al mundo. La filosofía de los valores, así entendida, es «humanista», en el sentido exclusivo (exclusivo de Dios, especialmente).

Pero es fácil descubrir el *vicio lógico* de este razonamiento: que el valor sea lo que ha de llegar a ser por obra del hombre, concedámoslo. Pero ¿que no tenga valor nada de lo que existe con independencia de la acción humana y anterior a la intención hu-

mana libre? La hipótesis contraria es por lo menos tan inteligible. Supongamos al *hombre indigente*, en un mundo de seres que le *convienen;* lo que el homber *tiene que hacer* es alcanzar estos seres convenientes, apropiárselos, unirse a ellos. Y si los seres le convienen de manera desigual, y si sus necesidades son desigualmente profundas, es evidente que la libertad humana deberá optar en favor de los bienes más profundos y más completos.

En esta hipótesis *se reconocen y se salvan* todos los hechos que describe la filosofía de los valores: los valores no son dados al hombre por naturaleza (ni la naturaleza humana asegura el valor del hombre, ni el valor de las cosas asegura la valorización del hombre). El hombre debe alcanzar con su libertad las cosas que le convienen por su naturaleza. Desde este momento las realidades valederas para el hombre empiezan a valer en acto para él, en el acto mismo por el cual se las apropia, goza con ellas y complementa su ser. Sólo esta hipótesis reconoce y salva *hechos que la filosofía «humanista» del valor desconoce y olvida:* el hombre no está hecho para el fracaso; sólo puede asumir sus fracasos a condición de integrarlos en un éxito global. La tan citada frase de Guillermo de Orange: «No es necesario esperar para emprender, ni tener éxito para perseverar», noble si se aplica a una operación particular, es invivible si se aplica a la operación «vida». Toda vida (biológica o moral, espiritual o intelectual) implica que la empresa está teniendo éxito, por pequeño que sea, y que el que persevera en ella tiene esperanza: si deja de tener éxito en vivir, deja de vivir; y si deja de esperar vivir aún, cesa de perseverar. Pues bien, la filosofía humanista de los valores destruye las mismas nociones de esperanza y de éxito: no existe otra cosa que el acto libre que pone los valores, los desea y no puede alcanzarlos. Esto es sublime de decir, pero imposible de vivir.

Vivir, y en particular vivir como hombre, y más exactamente, teniendo conciencia de ser sólo un hombre, implica el contar con los demás seres, por lo tanto, evaluar su valor y situarse ante ellos en una relación (uso, contemplación, amor, posesión) tal que nos hagan ser mejores y valer más.

El problema — o, mejor, el escándalo — del mal.

Existe el fracaso: pecado, dolor, desesperación, muerte. Ninguna cosa tiene valor suficiente, y si existe un valor total, éste puede siempre escapársenos. Por lo tanto, el hombre no debe contar más que en sí mismo, sin ilusión, es decir, sin esperanza.

Para ver claro, distingamos el *problema especulativo:* para que las cosas tengan valor, ¿es necesario que tengan un valor suficiente o total? ¿No es posible, acaso, que tengan un valor (de la misma manera que tienen verdad, ser y unidad) desigual, variado y variable? ¿No es necesario que la bondad o valor ontológico de las cosas sea tan contingente y potencial como su existencia, su inteligibilidad, su unidad? Dicho de otro modo, el valor ontológico o bondad, ¿no es evidentemente una noción analógica realizada aquí más y allí menos perfecta, intensa, totalmente? Si es así, es *lógicamente* normal y satisfactorio que sólo el Ser primero sea *il Primo Valore* que Dante (Paradiso, I, 107) llama *l'eterno Valore* y que los demás seres sólo participen en el valor en la medida de su potencia esencial, con el riesgo constante de perder el valor que han podido alcanzar. Si pierden una perfección que les es debida, empiezan a ser no pura y simplemente «mal» (que consistiría en haber perdido toda perfección y, por tanto, todo ser), sino «malo». Ser «malo» es ser un «bien» incompleto como bien, porque no posee una bondad (o valor) que debería poseer.

Afirmar esto no es prepararse subrepticiamente para demostrar la existencia de Dios; es ponerse ante la jerarquía de los seres, y de los bienes, y comprobar que la noción de *bien*, así como la de *ser*, se hace análoga, al pasar de los inferiores a los superiores.

Tratamos ahora *el problema práctico:*

¿Debe tolerar el hombre vivir parcialmente mal en un mundo parcialmente malo?

1.° Antes de la demostración de la existencia de Dios: está claro que el hombre no puede ni debe tolerar el mal. La solución práctica del problema práctico del mal es evitarlo: *malum vitandum*. El mal sólo existe para ser evitado, vencido, superado.

2.° Después de demostrada la existencia de Dios: es evidente que Dios no puede querer el mal (que sólo es ausencia del ser), pero que ha querido un mundo de seres capaces de perder la bondad que les es debida. Aunque es aún más claro que esta pérdida parcial de bondad, Dios no puede quererla en sí misma, la quiere solamente como medio para alcanzar bienes mayores (es decir, la tolera): la perfección del universo obtenida por la jerarquía de bienes inalterables y bienes caducos; la sustentación de seres superiores o nuevos, por la ruina de seres inferiores o más viejos; el perfeccionamiento de los seres libres y, por lo tanto, capaces de pecar (*S.Th.*, I, 48, 2 y 92, 1 ad 3).

3.° Pero hay un residuo intolerable que las evidencias citadas no logran resolver: la felicidad inmerecida de los malos, el sufrimiento inmerecido de los justos y los inocentes. ¿Debería tolerar Dios estas cosas?

La filosofía llega aquí a uno de los limites extremos de su dominio: puede decir *dónde* se encuentra la solución; pero no puede prever *cuál* será la solución. La solución está en el carácter *infinito* de la bondad divina: Dios es lo *bastante* poderoso y lo *bastante* bueno para sacar de este mismo mal un bien *mayor* (*S.Th.*, I, 2, 3). Pero lo que Dios inventaría para hacer esto, ninguna filosofía podía preverlo: ha enviado a su Hijo, que, siendo justo, ha sufrido por los injustos. La única solución práctica del problema del mal es extrafilosófica: se llama «Dios salvador».

SEGUNDA PARTE

DINÁMICA DEL SER

Hemos dado fin a nuestro trabajo de *análisis* e *inventario;* por él había que empezar. Conocemos ahora cuál es la estructura de cada ser; comprendemos que sólo el ser primero es perfectamente uno, con una unidad de simplicidad: mientras que los seres dados a nuestra experiencia son compuestos y que su composición es dualista o bi-polar:

— composición de potencia-esencial y de acto-existencial;

— composición de substancia («aquello que es y obra») y de accidentes («aquello por lo cual se es y se puede obrar de tal manera»).

Sabemos también cuántas son las especies irreductibles en que se reparten los seres, y que, a pesar de su diversidad, todos son aprehensibles por el espíritu que, partiendo de la noción natural de ser, se forja la noción «científica» de ser en cuanto ser para pensar la totalidad.

Sin embargo, esto no nos basta. Porque *comprender* los seres analizándolos, *discernir* los seres haciendo su inventario, *agrupar* todos los seres pensándolos en cuanto seres, todo esto no sirve para *explicarlos*. Pero «la ciencia es el conocimiento cierto por las causas», como enseña Aristóteles, y después santo Tomás; así, todos vemos que una ciencia no merece este título sino en la medida en que explica, y que el único modo de explicar es señalar las causas. Si, pues, la metafísica quiere ser una «ciencia», debe preguntarse por las causas de todos los seres (objetivo que persigue la ontología) y por la causa de todo el ser (objetivo perseguido por la teología natural o teodicea).

La tarea que nos queda por hacer es, pues, devolver a los seres que nuestro análisis ha descompuesto y aislado, sin negar con ello sus vínculos reales (cf. cap. «Sobre la relación») ni su unificación conceptual (cf. cap. «Sobre el ser en cuanto ser»), *el estado real de*

síntesis con que se manifiestan al espíritu: *no están sólo en comunidad inteligible*, por el hecho de su semejanza estática en cuanto seres; están *también en comunicación real*, por el hecho de sus *influencias mutuas y recíprocas* (dependientes a su vez, como muestra la teología natural, del concurso radical de la causa primera).

Así, contrariamente a la caricatura marxista de la metafísica, la ontología, después de haber analizado y señalado, por una necesidad metódica, las irreductibilidades, asume la responsabilidad de relacionarlo todo, en virtud del principio de interacción universal, que los marxistas serían bien ingenuos si pensaran haberlo descubierto.

Así, finalmente, el caso de la persona que es a la vez incomunicable ontológicamente, y comunicación libre de pensamiento y amor, deja de ser una excepción para convertirse en una plenitud o en una cúspide: si las comunicaciones interpersonales son posibles, es porque toda substancia actúa y porque toda acción es comunicación, pero solamente el espíritu se abre a la totalidad, por las acciones inmanentes del pensamiento y del amor.

CAPÍTULO I

REVISIÓN DE LAS CAUSALIDADES FORMAL Y MATERIAL

Pues bien, veremos que el trabajo de explicación por las causas está ya medio realizado, por el solo hecho de haber descubierto la estructura de los seres, su ley de composición: la ley estructural según la que están compuestos los explica ya en parte. No nos hemos retrasado, pues, en el programa trazado por Aristóteles:

«Quia hoc manifestum est, scilicet quod sapientia est causarum speculatrix, *debemus incipere* a causis rerum scientiam sumendo. Quod etiam ex ratione scientiae congruum videtur; quia tunc unumquodque scire dicimus aliquem quando putamus non ignorare causam» (*Comentario sobre la «Metafísica»*, Cathala, 70).

Pero saber cómo está hecha una cosa y de qué está hecha, es empezar ya a poderla explicar; pues una cosa sólo es *porque* es *así*, y *«de» esto* o *«de» aquello*. Éstas son las dos primeras causas de las cuatro que enumeran Aristóteles y santo Tomás: «Causae autem quadrupliciter dicuntur...» (Cathala, 70).

a) *Revisión de la causalidad formal.*

Corresponde a la filosofía de la naturaleza, cuando examina el mundo del devenir y, especialmente, el mundo de los cuerpos, abstraer la noción de «causa formal» en varios casos importantes: «formas substanciales», «formas accidentales»; además, la ontología ha abstraído en toda su generalidad la noción de acto, e incluso la ha extendido al acto de los actos: la existencia, que a su vez se divide en todos los otros actos o formas, en cuanto éstos están en la línea de la esencia.

1. *¿Cómo pensarla?* El conocimiento de la causa formal es previo a toda reflexión filosófica: es aquello que hace que un ser sea precisamente lo que es. «Quarum una est ipsa causa formalis, quae est ipsa substantia rei (pero *substantia* aquí y *ousia* en el texto de Aristóteles, significa simplemente la entidad, sea la que sea, incluso la accidental), per quam scitur quid est unaquaeque res.» Si se la designa con el nombre de «forma» es porque, en la vida cotidiana, la manera más sencilla de reconocer las cosas y personas es viendo o tocando los contornos que las limitan, o terminan, y, con ello, las distinguen. Cuando se trata de objetos artificiales (llave, escalera, carretilla), su contorno exterior, visible y tangible, determina su esencia y su existencia: la llave rota, la escalera excesivamente usada, la carretilla carcomida, al perder su forma cesan *de ser* como llave, escalera o carretilla: de donde la idea elemental de que es la forma la que hace ser: *forma dat esse rei.* Pero cuando se trata de objetos naturales, la perseverancia de su tipo con apariencias muy variables (renacuajo-rana; feto-adulto; estado sólido, líquido, gaseoso, etc.) nos hace descubrir rápidamente que el ser no es debido a la «forma» visible y tangible: de aquí deriva la idea de que lo determinante del ser podría radicar más allá de lo sensible; se distingue entonces de la «forma» accidental una forma substancial que hace ser de tal tipo específico. Igualmente, a las propiedades activas o a las capacidades receptivas que se perciben en un ser se las podrá llamar «formas» aun cuando no tengan ningún contorno tangible o visible: por ejemplo, las cualidades.

En estos dos últimos casos: formas substanciales, formas accidentales cualitativas, se puede discutir el empleo del término «forma», pero no se puede discutir la realidad que designa.

2. *¿Cómo definirla, pues?* «Id quo unumquodque sortitur suam speciem»; «id quo res est id quod est»; «ratio quidditatis rei».

O con mayor sencillez: «El determinante intrínseco del ser». Se ve en seguida que es la forma la que hace que cada ser goce de una cierta identidad y obedezca a lo que se llama el «principio de identidad»: «Todo ser es precisamente lo que es.» La doctrina de las formas no es, pues, una teoría sistemática: es el mínimo que se requiere para poder pensar de forma coherente que hay seres, y que no son cualquier cosa.

3. *¿Cómo dividirla?* En forma material y forma subsistente, en forma accidental y substancial. La forma material es la que existe y obra en la materia que informa. La forma subsistente, o forma pura, o forma separada (entiéndase: de la materia) existe y obra sin materia (en este caso el nombre de forma ya no conserva en absoluto su sentido original, puesto que dicha forma no es forma de nada). La forma accidental es la que confiere un ser secundario, o que da el ser desde un punto de vista particular. La forma substancial confiere el ser primario, o el ser pura y simplemente.

4. *¿En qué órdenes se realiza?* En el orden esencial y en el orden existencial. En el orden esencial hay la forma física que determina la esencia substancial o accidental de cada ser en sí, y la forma intencional que hace presente en el cognoscente la forma del otro, o que hace sobreexistir al cognoscente en sí mismo por la «conciencia». En el orden existencial se podría dar el nombre de «forma» a la existencia, y santo Tomás dice alguna vez que Dios es pura forma, para significar que es la existencia misma. Pero es mejor no convertir la existencia en una forma, a fin de manifestar mejor su actualidad suprema, terminal y total. Pues la forma (substancial o accidental) sólo confiere el ser en cuanto que es la medida *(ratio)* del existir.

b) *Revisión de la causalidad material.*

Es evidente que existen formas, aunque se las llame de otra manera. Lo delicado es mostrar que existe una causalidad material. Pues es muy fuerte la tentación de creer que las cosas son simples, por lo tanto, que no son otra cosa que lo que son, es decir, que son exclusivamente «formas», o sea, que son rigurosamente idénticas a sí mismas.

Pero la verdad es que las cosas son también lo que no son, que ya son aquello que aún no son: cuando Carlos de Foucauld era joven y vicioso, era ya el mismo que Carlos de Foucauld anciano y santo. Pero, virtuoso o vicioso, era como todos los demás virtuosos o viciosos. Realmente, las virtudes o vicios determinan al ser,

pero no le aseguran la identidad total consigo mismo. Entonces surge la tentación inversa, en la que cayeron Heraclito, Anaxágoras, Protágoras y los marxistas: ya que la identidad de un ser consigo mismo no es nunca total, ya que la identidad de un ser viene compartida por los que son como él, ¿por qué no decir que lo que consideramos un ser es en realidad una mezcla de varios seres, contradictorios y yuxtapuestos?

Pero esta tentación debe rechazarse como la anterior: si el ser no es perfectamente idéntico, tampoco es contradictorio. Aquello por lo cual es ya lo que aún no es, aquello por lo cual es todavía lo que ya no es, aquello por lo cual no se confunde con los que son idénticos a él, no es una pluralidad de seres que coexisten en él y con él: es la potencia que sólo es posibilidad de ser, o sea, la «causa material». Ejemplo: en este joven vicioso se halla ya la causa material de aquel virtuoso anciano y, recíprocamente, en este anciano se halla aún la causa material de aquel joven vicioso; y si por casualidad otro hombre mundano u otro santo hubieran practicado el mismo vicio y la misma virtud, esta identidad formal no habría hecho que se confundieran, pues hubiera seguido siendo vicio o virtud de éste o de aquél.

1. *¿Cómo pensar la causa material?* En el devenir y en la multiplicidad, pero por analogía: *a lo largo del devenir* es lo que permanece del presente en el porvenir y del pasado en el presente. *A través de la multiplicidad* es la que recibe indefinidamente la misma impronta, la misma especificación de la forma. Por lo tanto, excepto Dios, todo puede ser denominado «materia» en relación a algo más determinado, más calificado, más especificado.

2. *¿Cómo definirla?* «Id ex quo insito fit aliquid»: «Uno modo dicitur causa id ex quo fit aliquid et est ei inexistens, idest *intus existens*. Quod quidem dicitur ad differentiam privationis, et etiam contrarii: nam ex contrario vel privatione dicitur aliquid fieri sicut ex non inexistente, ut album ex nigro vel album ex non albo. Statua autem fit ex aere, et phiala ex argento, sicut ex inexistente» (Cathala, 763). Y esto muestra claramente que la causa material no se reduce a la contradicción puramente negativa, *como* sería la de un ser contrario, o a la de una privación; es la contradicción positiva de una potencia realmente distinta del acto, pero que lo recibe y lo hace suyo.

3. *¿Cómo dividirla?* En materia prima y materia segunda. Materia prima: lo que hace ser pura y simplemente. Materia segunda: lo que hace ser de una manera determinada. La materia prima es la

causa material de los seres naturales; la materia segunda sólo es la causa material de los seres artificiales.

La materia segunda es una substancia ya especificada. La materia prima es potencia de substancia. Pero una substancia elemental puede entrar en una substancia compleja a título de materia. Toda multiplicidad determinable puede ser causa material en relación a alguna unidad más determinada.

4. *¿En qué órdenes se realiza?* En el orden físico e intencional, substancial y accidental, corporal y espiritual, esencial y existencial: materia prima y materia segunda son el orden físico, pero las ideas son la materia de los juicios y los razonamientos, de las ciencias y las artes (orden intencional); la materia prima es causa material de los cuerpos, pero la persona es causa material de las acciones y los estados, de la sociedad y la historia; los mismos espíritus puros son causa material de sus facultades y de sus actividades. Incluso podría decirse que la esencia es causa material de la existencia: la «materia espiritual» que san Buenaventura atribuía a los ángeles, no es otra cosa que la potencia de existir. Pero hay que evitar esta manera de hablar que hace de la existencia un elemento determinante, componiendo con la esencia una esencia compuesta: la existencia actúa una potencia de existir, pero no del modo como una forma informa una materia.

c) *¿Cómo son causas la materia y la forma?*

—Merecen el título de causa, puesto que, por una parte, explican o dan razón (punto de vista lógico): se comprende un ser cuando se dibuja o se reconoce su tipo y se le expresa mediante una definición y cuando se descubre de qué está hecho. Cualquier persona que haya visitado un museo se ha planteado ante todo objeto curioso estas dos preguntas iniciales: *¿qué es?* y *¿de qué es?* Y merecen también el título de causa porque contribuyen a dar la existencia (punto de vista real): porque si de una estatua sacamos el mármol *o* el contorno, si de un discurso suprimimos el fondo *o* la forma, no nos queda nada.

—Ejercen su causalidad no *actuando* una sobre la otra (cosa que no tiene sentido, ni siquiera en el caso del alma y el cuerpo), pues no son dos seres; sino *comunicándose* mutuamente toda su entidad, que es correlativa. Son relaciones trascendentales que sólo existen en su correlación misma, y, conjugándose, forman el ser del compuesto.

CAPÍTULO II

LA CAUSA EFICIENTE

ART. 1. GÉNESIS HISTÓRICA

ARISTÓTELES mostró claramente (*Metaph.*, I, 3, 984*a* 16) cómo los antiguos filósofos se habían visto obligados a buscar una causa del cambio o del devenir que fuera *exterior* al ser cambiante y, por lo tanto, distinta de sus principios intrínsecos:

«Todos estos filósofos, dice, hacen pensar que sólo hay una causa, la que llamamos de naturaleza material. Pero al llegar aquí la realidad misma les trazó el camino y los obligó a investigar con mayor profundidad. Por bien que se demuestre que la generación y la corrupción se producen a partir de uno o varios substratos, queda aún por explicar en virtud de qué ocurre esto así, y por qué causa. Ciertamente no es el substrato el autor de sus propios cambios. Por ejemplo, ni la madera ni el bronce son la causa del cambio de cada uno de ellos, que convierte a la madera en cama o al bronce en estatua; sino que la causa de la transformación radica en algo distinto. Y buscar esta cosa distinta es buscar este principio distinto, aquel del cual proviene el principio del cambio, como diríamos nosotros.»

Aristóteles muestra a continuación cómo la teoría de la unidad del substrato corría el peligro de desembocar en la de la unidad pura y simple del ser, y cómo, por el contrario, los pluralistas podían atribuir una función causal a alguno de los elementos admitidos por ellos...

«Después de ellos, prosigue Aristóteles (984*b* 7), como sea que dichos principios, una vez descubiertos, se revelaban insuficientes aún para engendrar la naturaleza de los seres, algunos filósofos, obligados de nuevo, como hemos dicho, por la verdad misma, buscaron otro principio causal. En efecto, la existencia o la producción del bien y de la belleza de las cosas no tiene por causa ni el fuego, ni la tierra, ni otro elemento de esta clase, y no es verosímil que estos filósofos lo hayan creído *así*. Por otra parte, tampoco era razonable atribuir al azar o a la fortuna una obra tan grandiosa. Así, cuando apareció un hombre afirmando que en la naturaleza,

como en los animales, hay una inteligencia que es causa del orden y concierto universal, pareció el único sensato, en comparación con sus predecesores que hablaban al buen tuntún. Está fuera de toda duda que Anaxágoras aceptó este punto de vista, aunque se dice que le precedió Hermótimo de Clazomenes. Sea lo que sea, los que profesaron esta doctrina, al mismo tiempo que pusieron la causa del bien como principio de los seres, la convirtieron también en el principio del movimiento de los seres.»

Pero Aristóteles señala que, si bien Anaxágoras se contentaba con una sola causa motriz, el *nous*, Empédocles creía que tenía que atribuir el ciclo alternativo de la naturaleza a dos causas, de las cuales una explicaría la unión de los seres en uno, el *amor*, y la otra explicaría su dispersión, el *odio*.

Lo que no dice Aristóteles es que la reflexión de Platón le hizo descubrir también la causa del devenir. A través de Sócrates, Platón parece haberse percatado de la importancia del descubrimiento de Anaxágoras (cf. *Fedón*): el movimiento ordenado que desemboca en el orden del mundo exige tener como causa una inteligencia capaz de escoger lo mejor. Y, ciertamente, en la *República* (VI) nos presenta al bien como causa del ser y de la inteligibilidad de las formas. Pero en el *Filebo*, estudiando las condiciones generales de la existencia, descubre que todo lo que se considera existente está compuesto de límite e ilimitado, pero que la unión conyugal de estos dos factores exige una causa: «Mira, dice Sócrates a Protarcas, si no crees necesario que todo lo que nace nazca por la acción de una causa» (26*c*). Se trata del «principio de causalidad», que en el *Timeo* se expresa todavía con mayor claridad: «Todo lo que nace, nace necesariamente por la acción de una causa, pues es imposible que algo pueda nacer sin causa» (28*a*). El bien que hallamos en la *República*, pura causa formal, adopta de esta manera los rasgos del obrero (= Demiurgo) bueno, que comunica su bondad a su alrededor.

La fórmula del principio de causalidad que hallamos en Aristóteles: «Todo lo que está en movimiento lo está por influencia de alguna cosa» (*Física*, VIII, 4, 256*a* 2, cf. 13), fue preparada por Platón.

ART. 2. FORMULACIÓN DOCTRINAL

A) *Siguiendo a Aristóteles,* santo Tomás, *cuando analiza el devenir,* descubre en él no solamente la evidencia de una composición de dos causas intrínsecas, sino también la exigencia de una causa extrínseca motriz, es decir, fuente del movimiento: y de esta manera se pone de manifiesto la evidencia del principio de causalidad. Este análisis lo lleva a cabo santo Tomás, con mayor profundidad que Aristóteles, en el momento de demostrar la existencia de Dios *(S.Th.,* I, 2, 3, *Prima via).* Se observará que la fórmula «Omne quod movetur ab alio movetur» debe ser traducida exactamente si se quiere evitar todo equívoco y toda apariencia de tautología: *movetur* es un verbo pasivo, y es lástima, pues si se acepta que el movimiento es pasivo, sólo verbalmente es evidente su dependencia de un agente. Además, *movetur* traducido por «moverse» es doblemente equívoco: ¿se trata de un verbo pronominal reflexivo, de una acción, por lo tanto, que recae sobre el mismo sujeto? y ¿se trata del movimiento local? En el primer caso hay contradicción; en el segundo se corre el riesgo de confundir el «principio (metafísico) de causalidad» con el «principio (físico) de la inercia». Así pues, en este fragmento, traduciremos *moveri* por el verbo activo «cambiar», y *movere* por «hacer cambiar».

«Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur.» Sólo hay cambio *si* un *ser no es* aquello en que va a convertirse, *pudiendo* llegar a serlo: la potencia es esta especie de no-ser que consiste en la capacidad receptiva del ser, o mejor del elemento determinante del ser. «Movet autem aliquid secundum quod est actu.» Por el *contrario,* la *fuente* del cambio no debe carecer de aquello que comunica. «Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum; de potentia autem non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens actu.» La ausencia de determinación hace que la potencia pasiva no pueda hacerse pasar ella misma al acto; pero la ausencia de «tal» determinación en una potencia activa nos deja en el mismo punto, con relación a la adquisición de «esta» determinación: un discurso bello no mueve una puerta, es necesaria una llave. «...Non autem possibile est quod idem sit simul in actu et in potentia, secundum idem.» El principio de contradicción nos recuerda oportunamente que el ser que cambia a la vez es y no es él mismo: es él mismo en la medida en que está en acto, pues la identidad de un ser es debida a su actualidad; no

es él mismo en la medida en que «puede» ser otra cosa que él mismo, es decir, en la medida en que puede ser lo que no es. Resumiendo, una cosa no *es* aquello que *puede*, y en la misma medida en que lo puede. «Sed solum secundum diversa.» Precisamente la noción de potencia ha sido inventada para expresar el hecho de que lo que es esto puede ser aquello; o que el no ser de aquello está realmente identificado al ser de esto, en una realidad única que es, de por sí, capaz de esto y de aquello: Carlos de Foucauld no es, de por sí, ni vicioso ni virtuoso, está en potencia de vicio y de virtud, en el bien entendido de que si el vicio la actualiza, esta potencia es real ausencia de virtud, y viceversa. «Impossibile est ergo quod secundum idem et eodem modo (o: eodem motu), aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum.» La idea de un ser simple, idéntico a sí mismo pura y simplemente, que se hace cambiar a sí mismo, es decir, que se confiere un ser que de por sí no es, no es en absoluto una idea, es una idea que se destruye al intentar formularse. «Oportet ergo omne quod movetur, ab alio moveri.»

B) *A diferencia de Aristóteles*, santo Tomás conoce la doctrina que niega la causalidad: es el *ocasionalismo* que hallaba en los filósofos árabes inspirados por un cierto neoplatonismo, y en la corriente teológica que Gilson llama «el agustinismo avicenizante». No se trata de una negación pura y simple de toda causalidad (ningún filósofo ha sostenido jamás semejante absurdo), sino que se trata más bien de su relegación en un ser único considerado como única causa o, por lo menos, en una serie limitada de causas: según algunos neoplatónicos, solamente las formas serían causas; según algunos árabes, sólo Dios sería causa; según unos y otros, los cuerpos no poseen ninguna causalidad.

Contra estos misticismos irrazonables que no sólo ven a Dios por todas partes (lo cual sería excelente), sino que hacen obrar a Dios en lugar de todo, protesta santo Tomás. Considera que el título de causa única, lejos de representar un honor para Dios, es un insulto a la bondad y poder de un creador incapaz de comunicar, a aquellas cosas a las que da el ser, el poder de comunicar el ser a su vez. Además, las consecuencias a que llega la tesis ocasionalista demuestran su inverosimilitud: ¿cómo pueden derivar de un único agente efectos tan contrarios entre sí y tan contrarios a él? ¿y qué pasa con la ciencia natural que pretende ascender de los efectos a las causas, de los actos a las naturalezas? (cf. *C.G.*, III, 69).

Por lo tanto, el *hecho es innegable*: «Sensibiliter apparet aliqua corpora esse activa» *(S.Th.*, I, 115, 1*c)*.

C) *Más allá de Aristóteles*, santo Tomás descubre que, además de las causas que dan lugar al devenir, es necesaria una causa que funde el ser. Modestamente quiere creer que esto se ha descubierto ya antes de él: en la *Summa contra Gentes* (II, 16), distingue dos etapas en la reflexión filosófica acerca de la causalidad: 1.° los agentes particulares explican la aparición de las diversas maneras de ser, pero presuponen el ser material fundamental; 2.° el agente universal funda el existir en toda su totalidad, y no presupone nada. En los otros textos *(De substantiis separatis*, 7, 49 y 53; *De Potentia*, 3, 5c; *S.Th.*, I, 44, 2c*)*, distingue tres etapas: 1.° el substrato del devenir existe por sí: las transformaciones sólo son accidentales (fisiólogos jonios); 2.° el substrato es una materia que *sólo existe por las formas:* las transformaciones alcanzan, pues, aquello mismo que existe, y son necesarias *causas* estrictamente *especializadas* (Empédocles, Anaxágoras...); 3.° algunos entrevén que son también necesarias *causas generales* (ideas platónicas o eclíptica, según Aristóteles...); 4.° ¿han ido más lejos Platón y Aristóteles? Santo Tomás consideró el problema antes de escribir la *Suma Teológica*, pero acabó reconociendo que ni Platón ni Aristóteles plantearon el problema del existir: aunque la consideración del ser en cuanto ser hubiera debido obligar, por lo menos a Aristóteles, a plantearse el problema de la causa de los seres y no solamente en cuanto que son de *tal o cual especie*, sino en cuanto que *son*. La actividad de las causas particulares, por profunda que sea su influencia, presupone, pues, siempre con anterioridad a ella misma, e implica en ella la actividad del agente universal que constituye a todo ser en cuanto existente: «Oportet igitur supra modum fiendi quo aliquid fit, forma materiae adveniente, praeintelligere aliam rerum originem, secundum quod esse attribuitur toti universitati rerum a primo ente, quod est suum esse» *(De substantiis separatis*, loc. cit.).

En esto se funda la división de las causas eficientes en dos clases: aquellas de las cuales el efecto depende en su devenir y aquellas de las cuales el efecto depende incluso en su ser: «Omnis enim effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa eius. Sed considerandum est quod aliquod agens est causa sui effectus secundum fieri tantum, et non directe secundum esse eius.» Los ejemplos que da santo Tomás son claros: el albañil no da la existencia a la casa, la debe a las piedras y a las vigas que no ha hecho; el albañil es sólo la causa de la transformación por la cual el montón de piedras y de vigas queda «formado» en casa. Lo que explica la existencia de la casa es la previa existencia de los materiales, que han

asumido la forma de casa por la influencia del albañil. Y la misma evidencia se percibe al nivel de las actividades naturales: los padres no dan directamente la existencia a sus hijos; sólo hacen posible que unos elementos capaces de convertirse en hombre, pero ya existentes, sufran el proceso que los transformará en hombre *(S.Th.,* I, 104, 1*c).*

Hay que confesar que en este caso la causa no es totalmente causa, sino sólo parcialmente: no es la causa de la perfección que comunica, sino únicamente de la adquisición, es decir, de la actualización de una potencia.

Para ser totalmente causa sería necesario que fuera causa incluso de la perfección que comunica: en este caso su efecto dependería de ella y no solamente para adquirir la forma o perfección, sino incluso para conservarla, es decir, para *ser* de una manera determinada, para ser esto o aquello. Si el padre fuera la causa de la perfección que significa ser hombre, el hijo sólo *sería* mientras el padre le hiciera ser; pero, en realidad, el hijo continúa siendo hombre y así continúa siendo aunque el padre muera. Porque el padre no es la causa de la perfección humana, o «forma del hombre», lo cual, por otra parte, significaría que se da la existencia a sí mismo, ya que posee también la forma en cuestión: «Si aliquod agens non est causa formae inquantum huiusmodi, non erit per se causa esse quod consequitur ad talem formam, sed erit causa effectus secundum fieri tantum. Manifestum est autem quod si aliqua duo sunt eiusdem speciei, unum non potest esse per se causa formae alterius, inquantum est talis forma: quia sic esset causa formae propriae, cum sit eadem ratio utriusque. Sed potest esse causa huiusmodi formae, secundum quod est in materia, id est quod haec materia acquirat hanc formam. Et hoc est esse causa secundum fieri, sicut cum homo generat hominem, et ignis ignem» (ibid.).

Santo Tomás llega así a comprobar que cada vez que una causa produce un efecto de la misma forma que ella (que él llama «causa unívoca»), esta causa no es causa de la forma (de ser así se causaría a sí misma), por lo tanto sólo es causa del devenir y no del ser: las causas unívocas no son, en absoluto, causas totales. Por el contrario, si una causa produce su efecto incluso en cuanto a su forma, y no solamente en cuanto a la adquisición de esta forma, entonces dicha causa no posee la misma forma, según el mismo tipo y la misma medida: entre la causa total y su efecto, la semejanza jamás es específica (o unívoca), solamente es genérica o analógica (cf. *S.Th.*, I, 4, 3, *Tertio modo).*

D) Esto permite a santo Tomás dar de la causalidad no una explicación que suprime toda obscuridad, sino una descripción que deja entrever el misterio:

a) *La causalidad no es:* una *migración* de cualidades (como si el calor de la vasija pasara al agua fría). Para «pasar» de una substancia a la otra sería necesario que el mismo accidente fuera una substancia en sí.

b) *La causalidad es:* el principio de un proceso de devenir en una potencia a la que este devenir hace tomar forma: «Ridiculum autem est dicere quod ideo corpus non agat, quia accidens non transit de subiecto in subiectum. Non enim hoc modo dicitur corpus calidum calefacere, quod idem numero calor, qui est in calefaciente corpore, transeat ad corpus calefactum; sed quia virtute caloris, qui est in corpore calefaciente, alius calor numero fit actu in corpore calefacto, qui prius erat in eo in potentia. Agens enim naturale non est traducens propriam formam in alterum subiectum, sed reducens subiectum quod patitur, de potentia in actum» (*C.G.*, III, 69, penúltimo párrafo). «Dicendum est ergo quod corpus agit secundum quod est in actu, in aliud corpus secundum quod est in potentia» (*S.Th.*, I, 115, 1*c*, fin).

c) *¿Dónde ocurre la acción?* La acción de calentar el agua ¿está en el fuego, en el agua, en los dos, o entre los dos? Si está en el fuego, ¿cómo pasa al agua?; si está en el agua, ¿cómo proviene del fuego? Si está en los dos es un solo accidente para dos sujetos, lo cual repugna; si está entre los dos es un accidente que subsiste, y esto repugna aún más... Aristóteles se esforzó en expresar exactamente todos los hechos (*Física*, VIII, 3, 202): por una parte, la causa eficiente no es otra cosa que la «fuente del cambio» (es su mejor definición; ibid., II, A, 194*b* 29). Pero, por otra parte, el cambio sólo existe en lo que es potencia de cambio. Por lo tanto, decir que el fuego es fuente del calentamiento del agua, es decir que el fuego es fuente de algo que sucede en el agua: este algo no es otra cosa que el cambio de agua fría en agua caliente. La acción del fuego sobre el agua no se distingue de este mismo cambio. Es decir, el verdadero sujeto de la acción —cuyo origen es el agente— es el paciente: «Actio est in passo.» Dicha acción ocurre, como dice Aristóteles, «de éste en aquél».

d) *¿Qué supone la acción?* Hemos dicho ya (cf. cap. V, pág. 118, y VIII) que la acción no se confunde ni con la existencia ni con la esencia de ningún agente dado a nuestra experiencia: incluso la acción libre del hombre no es su existencia, sino que perfecciona

una potencia de obrar, que no se identifica con la potencia de existir. Por esto nos hemos visto obligados a rechazar las fórmulas existencialistas que identifican existencia y libertad en el hombre, y sostener contra todo empirismo que las facultades de obrar se distinguen realmente de los seres que actúan. La acción es, pues, un acto secundario, sobreañadido, que sobreviene a una esencia ya existente. En estas condiciones, ningún agente dado a nuestra experiencia está de por sí en acto de obrar: hay que distinguir, pues, la causalidad *in actu primo* (estado del ser que puede obrar por razón de sus determinaciones), y la causalidad *in actu secundo* (estado del ser que está ejerciendo su acción causal). El paso del primer estado al segundo supone, pues, la intervención de una causa previa: toda acción depende, ella misma, de una acción. El universo es así una inmensa serie de cadenas de acciones o una inmensa red de acciones esencialmente subordinadas, de tal manera que todo agente *in actu secundo* está —actualmente— bajo la dependencia de otro o de varios que concurren en su acción. Siendo esto así, es evidente que toda la red de las causalidades del universo está actualmente bajo la influencia de una causa *in actu secundo*, que, en si misma, no debe nada a ninguna otra, porque es, por identidad, su acción *in actu secundo*. En resumen, toda acción, por pequeña que sea, supone e implica la acción de la causa primera, que se identifica con su acción porque se identifica con su existencia. En la acción más pequeña de la criatura hay la acción de Dios. Sin embargo, la diferencia entre el concurso de las causas segundas en la acción que depende de ellas y el concurso de la causa primera, es que las causas segundas sólo aplican los poderes o facultades a los pacientes que deben sufrir su acción, mientras que la causa primera, es decir, Dios, constituye al agente en su ser de agente, la facultad en su ser de facultad, y la acción en su ser de acción. Santo Tomás lo expresa con energía: «Si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi: nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc, omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa omnium actionum agentium.» Pero añade: «Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit, sed Deus etiam dat formas creaturis agentibus, et eas tenet in esse.» La fecundidad de toda causa eficiente deriva de la generosidad creadora. La fuente de ser está en el trabajo, en el trabajo de toda fuente de cambio (*S.Th.*, I, 105, 5).

ART. 3. LA CRISIS MODERNA

La noción de causa ha cesado de ser comprendida. Las evidencias tan claras del sentido común han sido ofuscadas ya por teorías aberrantes que confunden nociones más fundamentales que la causalidad, ya por simples contrasentidos acerca del contenido de esta noción. El interés de este período consiste en mostrar que las razones para rechazar la causa eficiente son menos evidentes que ella.

1. *El ocasionalismo.*

El espíritu del cartesianismo le orientaba hacia el ocasionalismo: la idea clara de *extensión* no incluye otra cosa que el principio de la divisibilidad, que es un principio pasivo. Así en las matemáticas, de las que proviene la idea de extensión, ningún principio explicativo desempeña una función productiva. La idea clara de *substancia* no incluye jamás sus modos. Por lo tanto, la existencia de estos modos no está producida por la substancia misma. La idea clara que poseo (según Descartes) del *alma* y del *cuerpo* me muestra que no hay nada del uno que pueda pasar al otro. Estas dos substancias son, pues, radicalmente incapaces de obrar la una sobre la otra. Finalmente, Descartes considera como una evidencia, revelada por la luz natural, que la *duración* es radicalmente discontinua, que «el *tiempo* presente no depende del que le ha precedido», y por lo tanto, «para conservar una cosa hace falta una causa no menor que la necesaria para producirla por primera vez». Estas afirmaciones no tienden a la negación de toda causa, sino a la restricción de la idea de causa a una causa única, divina.

El ocasionalismo se hace explícito cuando Malebranche reflexiona sobre la idea clara de «causa»: «Si se considera con atención la idea que se tiene de causa o de potencia de obrar, no puede dudarse de que esta idea representa algo divino.» ¿Y por qué? Es que «la causa verdadera es una causa entre la cual y su efecto el espíritu percibe un nexo necesario». Pero el único nexo necesario es el que proviene de una voluntad infinitamente poderosa. De tal manera que admitir con Aristóteles la eficacia de las causas es ser politeísta; el cristianismo, por el contrario, reposa sobre la impotencia de las criaturas.

2. *El idealismo trascendental.*

El sensualismo de Hume parte del contrasentido de Malebran-

che: la causa debería ser una cosa en cuya idea nosotros pudiéramos percibir la necesidad de su efecto. Pero nuestros sentidos no nos presentan otros objetos que estos grupos de sensaciones pasivas e inertes; en la idea de estos objetos no vemos contenida la necesidad de ningún efecto. (La sensación del agua no revelaba a Adán ninguno de los efectos necesarios del agua; la sensación de choque no nos revela ninguno de los efectos necesarios del choque...) El vínculo necesario, único contenido de la causalidad, no está en las cosas: en el billar no vemos que la primera bola cause el movimiento de la segunda. El vínculo necesario está en nosotros; por la repetición de las experiencias hemos pasado de la sucesión a la idea de sucesión constante; la sucesión constante ha creado en nosotros el hábito determinante de esperar el segundo fenómeno después del primero; finalmente, proyectamos en la bola la necesidad subjetiva que el hábito ha formado en nosotros.

El criticismo de Kant salió de esto: las cosas no imponen a nuestro espíritu la noción de causa. Ésta proviene de nuestro espíritu, del cual es una «forma *a priori*», y es nuestro espíritu el que la impone a los fenómenos venidos de la cosa en sí.

3. *El autodinamismo hegelo-marxista.*

El hegelianismo únicamente admite una sola realidad, el Espíritu, que contiene su propia negatividad, y engendra así el proceso de la naturaleza y de la historia. La causalidad, como dato en bruto, implica la distinción de la causa y del efecto; pero esta distinción debe ser considerada como un momento que hay que superar: la verdad de la causalidad implica la identidad de la causa y del efecto.

El marxismo únicamente admite una sola realidad, la materia, que contiene su propia negación, que produce necesariamente su devenir interno, el movimiento que es la manera de ser de la materia. Hay, pues, movimientos extrínsecos, es decir, resultantes de la influencia de un cuerpo sobre otro (el martillo empuja al clavo), pero son los más superficiales y los menos importantes; los movimientos más significativos son «intrínsecos», es decir, provienen del interior mismo de los cuerpos: la semilla hace crecer el árbol.

Así la realidad, en virtud de su contradicción interna, se determina a sí misma a la acción: es el autodinamismo.

ART. 4. REFLEXIÓN CRÍTICA

Todas estas filosofías olvidan evidencias elementales, tanto si se trata del origen de la noción de causa, como de la existencia necesaria de la causa o del contenido de su noción.

1. *El origen de la idea de causa* no es evidentemente una sensación que se refiere a la causalidad misma: la acción no tiene color y no hace ruido. Por más de cerca que se observe el choque de las bolas de billar, no se «verá» a la primera actuar sobre la segunda. Pero concluir de aquí, como hace Hume, que la causalidad *no es real*, es admitir como evidente que sólo existan las cosas que son objeto de sensaciones aislables y estáticas; concluir que la causalidad *no es percibida*, es sentar el principio de que solamente percibimos elementos aislados los unos de los otros y yuxtapuestos estáticamente. Si fuera así no percibiríamos ni movimientos, ni gestos, ni frases, ni melodías. En realidad, como mostró Michotte con sus experiencias de Lovaina sobre *la percepción de la causalidad*, nuestra percepción se dirige a conjuntos en movimiento; y, en ciertas condiciones regulares que Michotte determina, en el conjunto A-B en movimiento nuestra percepción capta al elemento A como obrando sobre el elemento B para empujarlo, lanzarlo, arrastrarlo, etc. La crítica de Hume descansa sobre una psicología sumaria y débil.

El origen de la idea de causa no es tampoco la imposición, por nuestro espíritu, de una forma *a priori* sobre fenómenos inconexos. Este esquema kantiano es del todo extraño a la vida intelectual del hombre; todo aquel que, en la vida práctica o en la vida científica, se ha preguntado a sí mismo cuál de los dos fenómenos era la causa y cuál el efecto, sabe sin lugar a dudas que el espíritu humano no introduce la causalidad en las cosas, sino que la busca en ellas, y a veces la encuentra.

El origen de la idea de causa radica exclusivamente en la constatación de la novedad, y en el análisis de las condiciones de posibilidad del nuevo ser. Dicho de otra forma, *el origen de la idea de causa* es la percepción intelectual de la evidencia del principio de causalidad: «Lo que empieza a ser empieza a ser bajo la influencia de un ser distinto de él.» La percepción de esta evidencia absoluta nos da a la vez la certeza de la existencia de la causa eficiente y el verdadero contenido de la idea de esta causa.

2. Siendo *una evidencia absoluta, el principio de causalidad*

no necesita ser demostrado. Lo más que se puede hacer es reducirlo al principio de contradicción: si realmente hay algo nuevo, esto que ahora es nuevo, antes no existía. Por lo tanto, decir que lo nuevo como tal existe solo, o por sí mismo, es decir que lo no-existente es, por sí mismo, existente. O de otro modo aún: basta no existir para existir; basta no ser esto para serlo. La ausencia equivale a la presencia. El niño, el primitivo, el obrero, el sabio están totalmente convencidos de lo contrario.

El metafísico no añade nada a este convencimiento, pero da cuenta de él por el análisis cuando formula el principio de causalidad con precisión: «Quidquid movetur, ab alio movetur.» Es decir, lo que cambia, como tal no es autosuficiente o autárquico. Y, de hecho, lo que cambia, como tal, es ahora lo que no era, por lo tanto, lo que no es en sí o por sí. Lo que es sin serlo por sí, lo es por otro.

Formulada así, la causalidad desborda el cambio. La multiplicidad conduce a la misma evidencia: si varios seres son *tales*, sólo uno lo es *por* sí mismo, los demás lo son *por* él. Pues lo que entra en composición con una cualidad, la ha obtenido de otro, tanto si se ha llegado o no al término de un devenir.

3. Esta misma evidencia nos da *el contenido original de la idea de causa*. En primer lugar, la causa, para nosotros, sólo es aquello por lo cual el ser antiguo se ha convertido en lo que no era. No es, en primer lugar, para nosotros, aquello en que percibimos el nexo necesario con el efecto (contrariamente a lo que dice Malebranche): con frecuencia sucede que no vemos en absoluto el nexo, ni siquiera vemos claramente cuál es la verdadera causa o en qué es causa. Pero, puesto que hay algo nuevo, estamos seguros de que existe una causa, es decir, *aquello por lo cual lo que no era, es*, aunque no sepamos cuál es esta causa o en qué es causa, en una palabra, incluso cuando no percibimos en ella el vínculo necesario con el efecto.

El contenido de la idea de causa no es, pues, en absoluto el que imaginaba Malebranche (y Hume después de él): una cosa en la que nuestro espíritu percibe la necesidad del efecto que de ella va a resultar. El contenido de la idea de causa es, sencillamente, la cosa, sea la que sea, primeramente desconocida, quizá mal conocida durante mucho tiempo, cuya acción ha sido necesaria para producir un efecto. En vez de descender de la causa al efecto, la percepción original de la causalidad se remonta del efecto a la causa.

Sólo la costumbre (en esto Hume tiene razón) nos da la impresión de ver al efecto ya presente en la causa. Cuando el hábito no interviene, vemos lo nuevo y buscamos de qué causa es efecto.

4. La originalidad del hegelianismo consiste en ofrecernos *la imagen inverosímil de un mundo sin novedad*. En efecto, el panlogismo permite absorber toda diferencia en la unicidad del espíritu absoluto y toda novedad en la identidad de su proceso eterno. Lo que nos aparece, inmediatamente, como novedad, una vez restituido a la verdad del Espíritu absoluto, se convierte en un simple momento del desarrollo de lo idéntico. Desde este momento, evidentemente, el efecto es la causa, y la causa es el efecto.

La paradoja del marxismo es la de creerse una filosofía de la evolución y de la revolución, al resucitar la dialéctica hegeliana, es decir, al incorporarla a la materia. En realidad, el mundo de la teoría marxista es *un mundo que no necesita causas, por la sencilla razón de que en él no ocurre nada:* todo estaba ya ahí, en una mezcla contradictoria de donde todo puede salir por sí solo y adonde todo debe volver.

CAPÍTULO III

LA CAUSA FINAL

ART. 1. GÉNESIS HISTÓRICA

Hemos visto que los presocráticos buscaban la causa eficiente del orden: Empédocles veía en el amor la causa de la unificación del mundo. Anaxágoras colocaba en la inteligencia la causa que dispara el movimiento mecánico dirigido al ordenamiento del cosmos.

Hemos visto cómo Aristóteles alababa a Anaxágoras por haber sido el primero en entrever el papel de la inteligencia en la búsqueda y realización del orden.

Pero Aristóteles destacó con claridad lo que sus antecesores entreveían confusamente: «La cuarta causa, la que se halla en el polo opuesto de la eficiente, es el "aquello en vista de lo cual", y el bien; pues es esto lo que constituye el fin del devenir y de todo movimiento.»

Sin embargo, aunque distingue claramente la causa final de las demás causas, no las separa: «Tres de ellas se reducen a una sola y misma, en muchos casos; pues el "lo que es" y el "aquello en vista de lo cual", son una sola, y el "aquello de donde procede, primera-

mente, el movimiento" es específicamente idéntico a los dos primeros, pues es un hombre que engendra a un hombre.» El hombre que engendra (= causa eficiente) no engendra cualquier cosa sino a un hombre (= causa final), que sólo es gracias a la forma humana a que apuntaba su acción (= causa formal) *(Física,* II, 7, 198*a* 24).

Dicho esto, Aristóteles critica la tesis mecanicista que pretende que todo se explica suficientemente por las causas eficientes: la lluvia se explica POR la condensación y no PARA la recolección; los incisivos desgarran y los molares muelen porque están hechos así; no están hechos para esto. Pero «es claro que sólo han permanecido los seres que se han producido como si hubiera determinación final, los demás han perecido y perecen» *(Física,* II, 8, 198*b* 17). Aristóteles responde a esta tesis recordando que existen naturalezas, es decir, seres que no obran de cualquier modo o produciendo cualquier cosa. La regularidad de los resultados, la ordenación de los momentos anteriores hacia los ulteriores, el paralelismo de la naturaleza y del arte, la analogía entre la acción animal y el proceso vegetal, y sobre todo el hecho de que la forma natural es el punto al que van a parar los procesos naturales, prueban que la naturaleza obra no sólo como causa eficiente, ni solamente como causa formal, sino también como causa final (ibid., 198*b* 34 hasta el final del c. 8).

Exceptuando a Epicuro, el conjunto de la filosofía griega admite la finalidad en la naturaleza. Los estoicos favorecen la generalización de esta creencia dando a la naturaleza entera un alma divina e inteligente: «Mens agitat molem», afirma en el mismo sentido Virgilio.

ART. 2. FORMULACIÓN DOCTRINAL

Liberando cuidadosamente el finalismo de todo antropomorfismo y de todo panpsiquismo, santo Tomás distingue el fin como término, del fin como finalidad. Es evidente que todo movimiento tiene un término; es más, el movimiento sólo es lo que es por razón de su término (el movimiento queda especificado por su término): «Ratio relationis, sicut et motus, dependet ex fine vel termino; sed esse eius dependet ex subiecto» *(S.Th.,* III, 2, 7 ad 2). Pues todo movimiento es una realidad esencialmente intencional, que sólo tiene *sentido* referida a otra cosa distinta de ella misma.

Por lo tanto, para que un movimiento tenga un fin no es necesario que el ser que se mueve tenga conocimiento de este fin como finalidad, ni siquiera que lo conozca en absoluto. Para que

un movimiento tenga fin es necesario y suficiente que sea un movimiento *no cualquiera;* pues lo que hace que sea no cualquiera es precisamente el tener un fin. Con mayor exactitud: para un movimiento local, ser no cualquiera es ir en una determinada dirección; para una transformación, ser no cualquiera es preparar la adquisición de tal estado definitivo. Que el agente lo sepa o no, esto no altera en absoluto la cosa: «In his enim quae manifeste propter finem agunt, hoc dicimus esse finem in quod tendit impetus agentis; hoc enim adipiscens dicitur adipisci finem, deficiens autem dicitur deficere a fine intento, sicut patet in medico agente ad sanitatem, et homine currente ad certum terminum. Nec differt quantum ad hoc utrum quod tendit in finem sit cognoscens vel non, sicut enim signum (= el blanco) est finis sagittantis, ita est finis motus sagittae. Omnis autem agentis impetus ad aliquid certum tendit» *(C.G.,* III, 2).

Tanto si es sólo el fin, es decir, «término», como si es, además, finalidad, es decir, conocido y querido como tal, el fin es, en todo caso, el bien del agente. El mismo hecho de que el ser que obra termine su acción con este fin, demuestra que este fin no le es extraño ni contrario, sino que media entre ambos una relación de conveniencia: «Inde enim manifestum est omne agens agere propter finem, quia quodcumque agens tendit ad aliquid determinatum. Id autem ad quod agens determinate tendit, oportet esse conveniens ei: non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum. Quod autem conveniens est alicui, est illi bonum. Ergo omne agens agit propter bonum» *(C.G.,* III, 3). Para evitar todo contrasentido, subrayemos que no se trata aquí del fin del ser, sino del *fin de la acción.* Habrá que demostrar después que el fin de la acción es también el fin del ser (por lo menos si obra conforme a su naturaleza), pero lo que ni siquiera tiene que ser demostrado, es que la acción lleva por sí misma a su propia perfección de acción... De otro modo, sería una acción que no llegaría a su cumplimiento. El bien de la carrera es llegar rápidamente a la meta; el bien de la construcción es acabar la casa; el bien de la curación es devolver la salud.

Con estos sencillos ejemplos dos cosas resultan evidentes:

En primer lugar, *el fin adopta una multiplicidad de aspectos:* aquello a lo que se dirige la acción *(finis operis)* no es necesariamente lo que pretende el agente *(finis operantis);* el bien a que se dirige la acción *(finis qui,* entiéndase *intenditur)* es inseparable del ser para el cual este fin es buscado *(finis cui,* que por lo demás

puede ser el mismo agente); el bien al cual se dirige la acción es o bien extrínseco a la acción y dependiente de ella (casa, salud), o independiente (meta de la carrera); o bien intrínseco a la misma acción una vez llegada a su término: es el caso de las operaciones inmanentes que tienen por fin un objeto *(finis obiectivus)* y su propia referencia a dicho objeto *(finis formalis)*.

En segundo lugar, *el fin es causa de las causas*. Esto no significa que la causa final sea más causa que las demás, sino sencillamente que ninguna causa ejercería su causalidad si el fin dejase de ejercer la suya. Sin la intención hacia un resultado no cualquiera, el agente permanecería vago e inactivo, la materia no ejercería ninguna función material, la materia no adquiriría ninguna forma... «Finis est causa causalitatis efficientis, quia facit efficiens esse efficiens; et similiter facit materiam esse materiam, et formam esse formam cum materia non suscipiat formam nisi propter finem, et formam non perficiat materiam nisi per finem. Unde dicitur quod finis est causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis» *(De principiis naturae*, 10).

ART. 3. LA CRISIS MODERNA

Se ha rechazado la causa final porque no se ha comprendido. Se la ha confundido con las caricaturas hechas por algunos de sus partidarios:

— La más ridícula es el *antropocentrismo:* todo sería útil para el hombre. Los melones tienen tajadas para ser comidas en familia. Pero ¿y los ratones, las pulgas, los bacilos y los treponemas?

— La más superficial es el *antropomorfismo:* todo estaría animado de intenciones como el hombre. Los mismos poetas son víctimas de esta manera de hablar.

— Más profunda, aunque también caricaturesca, es la concepción que convierte a la causa final en una *causa eficiente que actúa desde el futuro* sobre los seres presentes, incluso antes de haber sido realizada por ellos: «La causa que produce los medios de su propia realización» (F. PÉCAUT en *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 255).

— Más profunda aún, y menos caricatural, es la concepción kantiana, recogida por Lachelier y Lalande, según la cual la finalidad es la *causalidad de un concepto*, única forma aceptable de la *causalidad del futuro*.

ART. 4. REFLEXIÓN CRÍTICA

1. La evidencia del *principio de finalidad* se impone, con tal que se le comprenda exactamente:

Su fórmula no es: «Todo ser tiene un fin.» Ésta es una proposición que hay que demostrar a partir de las nociones experimentales de naturaleza y de ley natural.

Tampoco es: «Todo ser es útil al hombre.» Ésta es una consecuencia discutible de la doctrina de la providencia divina.

Tampoco es: «Todo ser es un medio que permite a otro alcanzar su fin.» Ésta es una afirmación de la «finalidad extrínseca», y es una tesis que habría que discutir cuidadosamente en cada caso.

Ni siquiera es: «La naturaleza no obra en vano.» Ésta es una afirmación de Aristóteles que encuentra en biología una aplicación constante: incluso si el biologista no conoce el detalle de las finalidades internas de las diversas partes del ser vivo, está convencido ya de que todas tienen una «función».

Su fórmula es: «Todo agente obra en la dirección de un resultado determinado.» «Omne agens agit propter (palabra que hay que purificar de todo antropomorfismo) finem» (palabra que no hay que traducir siempre por «finalidad», sino simplemente por «fin», en el sentido de «término»), o también: «Quidquid movetur, ad aliud movetur.»

Cuando GOBLOT escribe (*Lógica*, cap. 15, p. 338): «La finalidad... es ante todo una serie causal orientada, es decir, con una dirección definida. Si no, todo movimiento sería un proceso de finalidad», muestra simplemente que los modernos han cambiado el sentido de la palabra. Pero es un hecho que para los antiguos la palabra «finalidad» no significó nunca otra cosa que la orientación definida de todo movimiento. Cf. Aristóteles, *Tratado de las partes de los animales*, 641*b* 23: En cuanto a nosotros, decimos que una cosa ocurre en vista de otra siempre que puede darse un término en el cual desemboca el movimiento si nada lo detiene.

El principio de finalidad, en este sentido, es evidente por sí mismo: es evidentemente imposible que exista un movimiento, o cambio, o transformación que no esté determinado en sí mismo en función del resultado preciso que debe alcanzar.

La finalidad, lejos de contradecir la eficiencia, es inseparable de ella. «La causa final no es más que la causa eficiente definida,

y definida naturalmente por lo que debe hacer, por lo que intenta hacer» (Sertillanges).

2. Ahora es evidente que el modo de «causar» propio del fin es esencialmente diferente del de la causa eficiente. Mientras que la causa eficiente induce a la materia (o potencia) a cambiar y a tomar forma, la finalidad se ejerce sobre el agente mismo, atrayéndolo o inclinándolo: «Finis dicitur trahere» *(Com. sobre «Física»*, VII, 3). Realmente es difícil traducir en lenguaje humano el modo de causar propio del fin, sin que parezca que se cae en el antropomorfismo: «Causalitas finis in hoc consistit quod propter ipsum alia desiderantur» *(C.G.*, I, *Item* [bis]). Y aún: «Sicut... influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari» *(De Veritate*, 22, 2c*)*.

3. Esta consideración nos obliga a volver de nuevo hacia las cuatro causas estudiadas (formal, material, eficiente y final) y declarar que la noción de «causa» que aplicamos a las cuatro no es univoca, sino analógica:

El concepto de causa no es un concepto rigurosamente único al que se añadirían desde el exterior cuatro diferencias específicas (como sucede con los géneros). El concepto de «causa» es uno con una unidad imperfecta de confusión, que depende de que aprehendemos entre todas las causas y su efecto una relación semejante, que podemos definir diciendo que «la causa» es: «Id quod influit esse.» «Cum causa sit ad quam sequitur esse alterius» *(Com. sobre «Física»*, 2, 10), «illud est proprie causa alterius sine quo esse non potest» *(S.Th.*, III, 86, 6), «hoc vero nomen *causa* importat influxum quemdam ad esse causati» *(Metaph.*, V, 1). Y por este rasgo común la *causa* difiere de la *condición*, en sentido estricto, que no influye sobre el ser ni directa ni positivamente, pero permite a la causa influir sobre el ser, ya disponiéndola para ello, ya librándola de causas antagonistas que le impedirían obtener su efecto. La *ocasión* está aún más lejos de poder influir sobre el ser: sólo es la reunión de hecho, en el mismo lugar y al mismo tiempo, de todas las causas y condiciones requeridas para serlo del efecto. Siendo un simple *hecho* y no un *ser*, no influye en absoluto, pero crea la posibilidad próxima.

Pero este único concepto *id quod influit esse* no es una idea clara y simple, sino obscura y confusa, porque hay cuatro maneras irreductibles de influir sobre el ser, y estos cuatro «modos de causar» están comprendidos, sin embargo, en el concepto metafísico de *influere esse:*

—la materia influye en el ser tomando forma;
—la forma perfeccionando la materia (o potencia);
—el agente educiendo la forma de la materia;
—el fin sólo influye en el ser pesando, desde el interior, sobre el determinismo del agente, o — para evitar toda metáfora — correspondiendo a la orientación (o apetito) natural del agente a título de objeto connatural, o sea estando ya presente en el agente en su misma naturaleza (lo que se reduce a la «causalidad del futuro» de que hablan Kant y Lachelier, pero precisando que, si el futuro causa, es por mediación de una representación presente: «Sicut in intellectu praeconcipiente exsistit tota similitudo effectus, ad quam per actionis intelligentis pervenitur, ita *in agente naturali praeexsistit similitudo naturalis effectus*, ex qua actio ad hunc effectum determinatur; nam ignis generat ignem et oliva olivam» *(C.G.*, III, 2, segundo *Adhuc)*.

4. Con esto nos vemos llevados a afirmar la coordinación y subordinación de las cuatro causas:

Sólo el Ser primero carece de causas: su existencia no depende de ningún influjo, sino que se pone ella misma sin que se pueda decir que es «causa de sí» (como erróneamente dice Spinoza). Todo ser distinto del primero es una potencia (o una esencia, sólo posible de por sí) a la que se confiere el acto correspondiente: actos esenciales o formas cuya adquisición se explica próximamente por las causas eficientes segundas, acto existencial cuya posesión se la concede continuamente el acto creador ininterrumpido. Toda causa segunda está, pues, subordinada a la causalidad primera en cuanto que el influjo de ser sólo es posible si el Ser primero conserva en la existencia a agentes, pacientes, acciones, pasiones. Sin embargo, no se sigue de esto que la causa segunda sea sólo un instrumento del creador: por una parte, el creador no necesita de ningún instrumento para alcanzar su efecto propio, que es la existencia; por otra parte, ninguna criatura puede desempeñar el papel de instrumento con relación a la existencia; finalmente, si lo propio del instrumento es obtener su fin bajo la moción del agente principal, es una característica del instrumento ser totalmente desproporcionado con relación al efecto total; pero éste es el rasgo que no se verifica aquí: el creador que da el ser confiere en la misma medida la capacidad de actuar; y establece una proporción entre cada causa y la producción de su efecto. El ocasionalismo es, pues, pura y sencillamente falso en cuanto dice que es Dios quien calienta y corta, y no el fuego o el cuchillo. Dios no calienta, Dios no corta,

da la existencia a los agentes que calientan y cortan. Sólo así se respeta la dignidad de los agentes creados al mismo tiempo que la trascendencia del agente creador. Pero, así como hay una subordinación de las causas instrumentales a las causas principales segundas, y de las causas creadas principales a la causa primera, de la misma manera hay una subordinación de los fines próximos a los fines ulteriores y de éstos al fin último común, el cual, considerado formalmente, no es otro, en último análisis, que la asimilación a Dios: siendo imágenes de Dios por su existencia, los seres creados sólo obran para ser más y mejor, o para hacer ser más y mejor. El apetito de ser que manifiesta toda acción es, en lo más profundo, un apetito de Dios, imitado cada vez más y mejor (cf. *C.G.*, III, 19).

Así pues, decididamente todo se explica por la tendencia de los seres hacia el ser: no hacia la noción abstracta de ser, ni tampoco hacia el ejercicio actual de su existencia limitada, sino hacia Aquel que es el ejercicio infinito actual de la existencia. No es sólo la causa eficiente del orden, como decía Anaxágoras, porque ha escogido «lo mejor» en todo. No es solamente la causa de toda bondad, como creía Platón *(Timeo, 29e)*, «porque era bueno». Es el fundamento de todo ser y el término de todos los cambios: alfa y omega.

5. Toda la doctrina de la causalidad puede sintetizarse mediante la tesis de la especificación de las potencias por los actos y de los actos por los objetos formales. Ninguna tesis manifiesta con mayor profundidad la relatividad esencial de lo finito.

Para comprenderla bien hay que partir de la noción de «potencia», recordando que hay dos especies de potencia: la activa y la pasiva. Se plantea entonces el problema de su «distinción» en los dos sentidos, ontológico y noético: ¿a qué debe la potencia el ser *en sí misma* distinta del resto, y *para nosotros* discernible de los otros? Pues la potencia no puede ser totalmente indeterminada: es potencia de tal orden y no de tal otro: el guantero no puede hacer sus guantes con el mismo cuero con que el zapatero hace sus zapatos; y no sabe hacer zapatos con el cuero del zapatero. ¿Qué es, pues, lo que hace que el guantero no sea zapatero (potencias activas) y que la piel para guantes no sea la piel de zapatería (potencias pasivas)?

La solución del problema radica en que la potencia, toda ella, está ordenada al acto: «Potentia ordinatur ad actum.» Así pues, fuera de su relación con el acto no hay nada real ni inteligible en

una potencia: «Oportet quod ratio potentiae diversificetur ut diversificatur ratio actus.» El problema ha retrocedido: evidentemente, se reconoce a la potencia por los actos, como el árbol por sus frutos, como el alumno en el examen, el atleta por sus ejercicios, el hombre por sus obras, el artista o el artesano por sus operaciones: el guantero o el zapatero por la manera como manipula sus instrumentos para transformar el cuero; y el cuero por la manera como soporta las transformaciones que se le quieren imponer.

Pero *el acto de una potencia es siempre «función» de un objeto*. La intencionalidad es la que da su sentido al acto de una potencia. «Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti.» Algunas pieles no están «hechas para» la guantería: esto se expresa diciendo que el arte del guantero no puede utilizarlos como objetos, que no son objetos de guantería; pero también podría decirse que la piel de zapatería no tiene por objeto el arte del guantero. ¿Qué contiene, pues, la idea de objeto? Se llama «objeto» en un sentido técnico al *determinante extrínseco de una potencia considerada como tal*. La filosofía moderna, desde Kant, ha olvidado esta importantísima noción, y la filosofía contemporánea, con la idea de intencionalidad, se esfuerza en hallarla de nuevo. En efecto, la potencia, considerada como tal, está enteramente orientada hacia el acto, pero sólo se convierte en acto por la influencia del objeto. Es verdad, pues, que la potencia está ordenada al acto, pero está también, y por el mismo hecho, ordenada al objeto que es el único que puede hacerla pasar a este acto. Así, el cuero de zapatería está ordenado a la forma de zapato, pero sólo la conseguirá con la acción de la potencia activa del agente (en este caso el acto del zapatero); el cuero de guantería está ordenado a la forma de los guantes, pero sólo la obtendrá con la influencia del guantero. En resumen, la potencia pasiva del cuero tiene por objeto la potencia activa del artesano correspondiente. Y recíprocamente: el arte del guantero no puede hacer nada sin la presencia y pasividad del cuero capaz de convertirse en guantes.

El acto de una potencia es siempre una acción; recibida por la potencia pasiva, llevada a cabo por la potencia activa. «Omnis enim actio, vel est potentiae activae, vel passivae. Obiectum autem comparatur ad actum potentiae passivae, sicut principium et causa movens: color enim in quantum movet visum est principium visionis. Ad actum autem potentiae activae comparatur obiectum, ut terminus et finis: sicut augmentativae virtutis obiectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti. Ex his autem duobus actio

speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine seu termino» (*S.Th.*, I, 77, 3).

La evidencia de los principios de causalidad eficiente y de finalidad descansa en la comprobación de que las potencias pasivas están ordenadas a las potencias activas que les confieren su acto; y de que las potencias activas están ordenadas a las potencias pasivas que ofrecen la materia para su acción. Todos los seres del universo son así mutuamente «objetos» los unos de los otros; no en el sentido extrinsecista heredado de Kant y contra el que se rebela G. Marcel, sino en el sentido de que todo ser, por sus pasividades, se ofrece a las acciones de los demás, y, por sus actividades, tiende a poner en acto o en obra a los demás. Cada ser es, pues, un nudo de comunicaciones, hecho para recibir la acción de que es objeto, y para actuar con sus acciones las potencias que constituyen sus objetos.

CONCLUSIÓN

Toda filosofía descansa sobre una intuición fundamental, alrededor de la cual se despliegan todos los puntos de vista particulares y se organizan todas las explicaciones de detalle.

Se obtienen así las filosofías de la materia y las filosofías del espíritu; las filosofías del objeto y las filosofías del sujeto; las filosofías del devenir y las filosofías de la jerarquía; las filosofías de Dios y de la divinización, las filosofías del hombre y de la liberación, las filosofías del trabajo y de la producción...

Lo que da al tomismo un carácter propio y su poder de asimilación, es su pretensión de ser una filosofía del ser. Es decir, no es sólo una filosofía del devenir y del substrato material como la de los pensadores jónicos, ni una filosofía de la esencia como la de Sócrates y Platón, ni una filosofía de la forma como la de Aristóteles, ni una filosofía del uno como la de Plotino, sino una filosofía cuyo centro consciente y reflexivamente aceptado como tal es la noción humana de ser, en la que el existir se conjuga con (o por) la esencia, en primer lugar por la esencia en devenir de las realidades materiales dadas a la experiencia humana, y también por la esencia de la realidad espiritual cuyo devenir no es ya físico sino intencional, y finalmente, por lo que el hombre considera como esencia de la divinidad, aun cuando, al llegar a este nivel, toda distinción entre la esencia y la existencia queda suprimida.

Debemos mostrar aún cómo esta conjugación o composición del existir con la esencia dada a nuestra experiencia nos obliga a apuntar a través de ella a la existencia absoluta, lo cual, finalmente, resuelve en la medida de lo posible para el pensamiento humano el problema metafísico fundamental, el problema de lo uno y lo múltiple.

Pero, y esto es lo único que nos queda por decir, la clave de esta solución no es otra que la antigua noción de «participación», que santo Tomás volvió a pensar desde un principio a la luz de la idea de creación.

LA PARTICIPACIÓN

ART. 1. GÉNESIS HISTÓRICA

Parece ser que Diógenes de Apolonia fue el primero en darse cuenta de que, si se admitía una pluralidad de seres, había que admitir al mismo tiempo que sólo eran alteraciones de un mismo ser. Si los «existentes-en-este-mundo» eran por sus propias naturalezas pura y simplemente distintos, no podrían ni unirse («mezclarse»), ni «ayudarse», ni «perjudicarse»: en resumen, no podría concebirse ninguna comunicación ni en el ser ni en el obrar, si «el mismo ser» no reaparecía varias veces alterándose (DIELS-KRANZ, 64, B, 2).

De aquí deriva la idea de que existe un principio supremo, que goza de todos los atributos de la divinidad («gobernar» y «dominar») y que se confunde en realidad con el principio de la animación universal: el aire, substituto y símbolo del espíritu. «No existe nada que no participe de él»; pero «tampoco existe nada que participe de él de la misma forma que otro». Por el contrario, existen una multitud de «modos» («tropos») del espíritu (= aire + pensamiento), de suerte que las diferencias entre los seres existentes no son jamás totales, y no excluyen jamás un parentesco real: las alteraciones del mismo «aire», según la multitud de sus modos, hacen posible que todos participen de él sin identificarse entre ellos (ibid., fragmento 5).

Recordemos los siguientes puntos que atestiguan una reflexión metafísica ya profunda: 1.° un principio supremo y universal que lo contiene todo; 2.° una alteración de su cualidad propia según múltiples modos; 3.° una semejanza de todos los seres con él y entre ellos, sin identificación por el hecho de que «participan» de él.

Pero fue, sin duda, Platón quien, siguiendo probablemente la

reflexión pitagórica sobre la *imitación*, intentó explicar por la participación la unidad de la multiplicidad en todos los casos en que la comprobamos. Cada vez que varios son uno, es decir, son semejantes, hay que anteponer a todos ellos un primero que sea tal por esencia, o tal por sí mismo, ya que los otros son tales por semejanza con él y dependiendo de él. Las cosas bellas, grandes, iguales son así porque participan de la belleza, la magnitud, la igualdad; dicho de otro modo, por una presencia en ellas (parousía) de estas formas...

Así, cada vez que comprobamos que una multiplicidad se agrupa en un concepto (logos), tenemos el signo de que la cualidad de esta multiplicidad es un *todo*, del cual cada miembro posee sólo una *parte*, que a la cabeza de esta multiplicidad hay un *primero* que concentra el *todo* de la cualidad, de manera que los miembros *secundarios* sólo cogen la *parte* que les corresponde, lo que es lo mismo que afirmar que sólo cogen el *reflejo* que los convierte en otras tantas copias del único *modelo*.

Platón no tardó en darse cuenta de que estas imágenes (parte y todo, segundo y primero, copia y modelo) son poco satisfactorias: en esto consistió la autocrítica del *Parménides* (131*a* ss). «Cada participante, ¿participa del todo de la forma o sólo de una parte?... La forma entera, ¿cómo la imaginas presente en cada uno de los seres múltiples? ¿Permanece una, o qué?» Así pregunta Parménides, y, como Sócrates, afirma que permanece una: «Permanece, pues, única e idéntica y está a la vez entera en las cosas múltiples y discontinuas; de este modo estará separada de sí misma.» A esta objeción responde Sócrates con la imagen de la luz que, siendo una en sí, no por ello deja de estar presente en todos los lugares que ilumina; y Parménides corrobora el hecho con la imagen del velo que, extendido sobre varios objetos, está entero sobre todos... Pero estos argumentos son ilusorios: en realidad, se trata sólo de una parte del cielo o del velo que cubre cada uno de los puntos que tiene debajo. Por esto Platón, al ir envejeciendo, se inclina cada vez más a poner en las cosas sensibles no sólo un reflejo inconsistente de una realidad extrínseca, sino una estructura que repite realmente en todos los seres que la poseen la ley del primero.

Aristóteles, siguiendo esta línea y haciendo suyas las dificultades que Platón había señalado contra la participación, substituye la composición de lo múltiple por unos co-principios que se comunican mutuamente su realidad incapaz de subsistir por sí sola. Los seres ya no se asemejan a un Ser primero que realizaría el tipo en su

estado total, y del cual los demás seres cogerían sólo una parte; los seres se parecen entre sí en virtud de la semejanza de las relaciones (analogía) de sus principios intrínsecos: acto y potencia, forma y materia.

Plotino vuelve a Platón y nos pone en guardia contra las dificultades que nacen de nuestra imaginación espacial: «En cuanto a nosotros, cuando colocamos al ser en lo sensible, colocamos "aquí" lo que está en "todas partes" y, considerando de gran tamaño a lo sensible, nos preguntamos cómo esta naturaleza (inteligible) puede extenderse en un espacio grande, ¡y tan grande!» (*Enéada* VI, tratado 4, cap. 2, línea 27). Reafirma que «lo mismo se extiende a todo, está presente en todo»; y cuando intenta explicarlo se limita a proponer nuevas y magníficas imágenes, corrigiéndolas cada vez: la mano puede llevar varios pesos sobre una tabla; en cada peso que levanta está su fuerza, indivisa; una pequeña masa incandescente colocada en el centro de una esfera la llena toda de luz: la luz está igualmente en el centro y en la esfera entera (ibid., cap. 7).

Éste era el estado de cosas cuando la filosofía empezó a reflexionar con los datos del mensaje judeo-cristiano: más allá de toda imagen, sin que se pudiera acudir, para dar una explicación, a una experiencia sensible, la revelación bíblica afirmaba que el universo depende totalmente de la potencia creadora del «Dios que ha hecho el cielo y la tierra».

ART. 2. FORMULACIÓN DOCTRINAL

Profundizando en la reflexión de san Agustín, santo Tomás muestra cómo la noción de creación permite pensar, finalmente, sin caer en las trampas de la imaginación, la presencia del uno en lo múltiple.

1. *La noción de creación*, que de hecho e históricamente nos ha sido dada por la revelación judeo-cristiana, de derecho y filosóficamente es el fin lógico de la reflexión sobre el ser existente: «Creationem esse, non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat» (III *Sent.*, I, 1, 2): y la razón demuestra la creación partiendo de la multiplicidad de los existentes finitos. Si son varios, es porque ninguno, excepto uno, es. En efecto, es imposible que una propiedad única pertenezca a dos realidades y que pertenezca a cada una según aquello mismo por lo cual es; puesto que lo que pertenece a una realidad según aquello mismo que ella es, no des-

borda dicha realidad: que los tres ángulos del triángulo equivalgan a dos rectos no desborda al triángulo, porque esta propiedad procede de aquello mismo por lo cual el triángulo es triángulo. Si, por consiguiente, la propiedad se encuentra en otra parte, es porque la primera realidad la produce en la segunda; o que las dos la han obtenido de una tercera. Aplicación a la propiedad «existencia»: «Esse dicitur de omni eo quod est; impossibile est igitur esse aliqua duo quorum neutrum habeat causam essendi, sed oportet utrumque acceptorum esse per causam, vel alterum alteri esse causam essendi.» Consecuencia: la creación: «Oportet igitur quod ab illo cui nihil est causa essendi, sit omne illud quod quocumque modo est.» En resumen, siendo común a todo, el existir no es propio de ningún ser, exceptuando al Ser primero, que no es uno de los existentes, sino la existencia misma, por la cual todo lo restante posee la existencia (*C.G.*, II, 15, *Quia...*; cf. *Amplius;* cf. *De Potentia*, III, 5; *S.Th.*, I, 45, 1).

2. De aquí se deduce *toda la doctrina de la participación:*

1.° Aquello que es tal POR SÍ, es *el principal* de todos los tales; de donde se sigue que los otros sólo son *secundarios.*

2.° Es más, es el único «tal» que lo es *totalmente;* siendo por sí la totalidad de la «talidad», sólo permite a los otros ser *parcialmente*, *particulariter*, tales.

3.° Siendo tal *antes* que todos los tales, y siéndolo plenamente, los demás sólo pueden ser tales en la medida en que se le *parecen*, ya que, siendo tales *por* él, lo son *después* de él y *según* él.

La relación del participante al participado se convierte así de nuevo en una relación de parte al todo, de secundario a primario, de copia a modelo.

3. Y de este modo se salva *la esencia de la noción platónica de participación:* desde Platón se da el nombre de participación al «hecho de recibir de una manera particular lo que pertenece a otro ser de manera universal»: «Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet universaliter, dicitur participare illud. Ita homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Socrates participat hominem, et subiectum accidens, et materia formam, quia forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel illud subiectum. Et similiter effectus dicitur participare causam suam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae» (*In Boetii de Hebdomadibus*, cap. 2).

4. Sin embargo, después de haber sido repensada la participación en función de la creación, *varias falsas pistas platónicas quedan definitivamente cortadas:* 1.° Ya no se puede reservar el monopolio del ser verdadero *(ontos on)* a las formas, o menos aún a la sola forma del bien: lo que los seres que participan de la existencia reciben del primer existente, totalmente existente y ejemplar de toda existencia, es precisamente una verdadera y real, aunque parcial, existencia. 2.° No es posible ya imaginar tantas formas puras como perfecciones o tipos inteligibles existen: como los trascendentales se convierten el uno en el otro y todos en el ser, es evidente que la existencia pura y total incluye en sí toda la perfección de la bondad, de la verdad y de la unidad. Y no las incluye a la manera que un género incluye las especies, sino a la manera como el ser, soberanamente real, incluye aquello sin lo cual no sería él mismo. 3.° No se pueden ya imaginar formas puras para los tipos específicos que incluyen en su razón formal imperfección; es lo que sucede cuando incluyen en su razón formal materialidad y, con mayor generalidad, potencialidad. El caballo-en-sí y el discurso-en-sí serían tan míticos como la quimera, pues pertenece a la esencia del caballo no existir sin la materia, y a la esencia del discurso no existir sin la capacidad de pensar. El creador no necesita ser caballo-en-sí, ser formalmente caballo, le basta sobradamente ser la existencia-en-sí. Así pues, ni el ser ni la inteligibilidad de las innumerables criaturas proceden de principios formales distintos del único primer ejemplar infinito: «Unaquaeque creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem» *(S.Th.,* I, 15, *2c).* «Esse enim hominis terminatum est ad hominis speciem, quia est receptum in natura speciei humanae; et simile est de esse equi, vel cuiuslibet creaturae. Esse autem Dei, cum non sit in aliquo receptum, sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi, sed totum esse in se habet, et sic, sicut "esse-in-universali-acceptum" (la noción de ser en cuanto ser) ad infinita se potest extendere, ita divinum esse infinitum est, et ex hoc patet quod virtus vel potentia sua activa est infinita» *(De Potentia,* I, *2c).*

5. Finalmente, y sobre todo, al ser repensada la participación en función de la creación, *la imagen espacial de la «parte cogida» se aclara y se supera, a la vez: se aclara* porque se comprende que ninguna criatura coge una parte de Dios, sino solamente de sus dones: «Licet enim Deus qui est harum virtutum principium in se imparticipabilis maneat, et per consequens non participetur, tamen

dona ipsius dividuntur in creaturis»: no se trata sólo de un reflejo en la superficie de una copia, es un don que constituye una realidad auténtica, aunque parcial, limitada, provisional, precaria... *Superada*, porque no es ya el ser inferior, secundario que *coge* su parte de la perfección del primero, del principal... es éste el que *suscita ante él* a un receptor-negador, con la sola finalidad de llenarlo con sus dones. Y es la última palabra de la noción tomista de participación: sólo hay participación de una forma cualquiera porque en primer lugar hay una participación de la existencia, y hay una participación en la existencia porque la existencia misma suscita ante ella (o, mejor, «en» ella) unas «potencias de existir» determinadas y limitadas (o sea, medidas) por el modo de existencia que conviene a sus determinaciones esenciales.

6. La participación *deja de ser una imagen espacial y se convierte en una razón inteligible*, en el momento en que nos damos cuenta, con santo Tomás, de que *el participante no es otra cosa que la potencia* y *el participado no es otra cosa que el acto*: «Omne participans aliquid comparatur (*comparari* = tener una relación con) ad ipsum quod participatur, ut potentia ad actum: per id enim quod participatur, fit participans actu tale (tradúzcase de la siguiente manera: el participante pasa al acto de ser tal, por lo mismo que es participado). Ostensum est autem supra, quod solus Deus est essentialiter ens, omnia autem alia participant ipsum esse. Comparatur igitur substantia omnis creata ad suum esse sicut potentia ad actum» (*C.G.*, II, 53, item). O sea que, por su reducción a la relación potencia-acto, la participación queda totalmente desmitificada: no se trata ya de un caos, de un vacío o de un desorden eterno que se prestaría a recibir la semejanza de una forma indiferente a ser imitada o no; no hay ya una pared al fondo de la caverna; no hay ya caverna. Solamente hay, existiendo por sí mismo, el acto puro e infinito de la existencia; y solamente su iniciativa gratuita y libre pone a la vez la potencia de ser y el ser que le corresponde.

7. Hemos pasado así de la noción demasiado imaginativa y sólo en apariencia clara de *participación*, a la noción mucho más abstracta y rigurosa de *comunicación*.

La comunicación radica en la naturaleza misma del acto: la causalidad creada nos atestigua que los agentes, por su acto, tienden a prolongarse, a hacerse imitar, por sus efectos; y el principio de contradicción nos asegura que la potencia no puede obtener su acto si no es de otro acto por lo menos equivalente. Por esto santo

Tomás puede anunciar de manera absoluta: «Natura cuiuslibet actus est quod se ipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile. Natura autem divina maxime et purissime actus est. Unde et ipsa se ipsam communicat quantum possibile est. Communicat autem seipsam per solam sui similitudinem creaturis, quod omnibus patet: nam quaelibet creatura est ens secundum similitudinem ad ipsam... *(Pot.*, 2, 1).» Pero lo que es evidente, cuando se trata del acto mismo de la existencia, es que no tiene nada a qué comunicarse. Debe, pues, poner a la vez aquello a lo cual se comunica y la comunicación que hace de sí mismo: y es lo que, propiamente, se llama «crear», es decir, «hacer existir aquello que de sí, no solamente no es, sino que ni siquiera es potencia real de existir».

Crear es hacer «de nada», *ex nihilo*, y esto significa exactamente, según explica santo Tomás: *non ex aliquo (S.Th.*, I, 45, 1 ad 3). Es hacer existir no sólo aquello que no existía, sino aquello de lo que no existía ni una potencia real. Es poner no sólo el acto, sino la potencia que recibe al acto y a fin de que lo reciba. Es comunicar el acto de existir, pero de tal manera que al mismo tiempo se suscita aquello a lo cual se comunica dicho acto.

En estas condiciones la creación no se parece a ninguna actividad de las que tenemos experiencia: comprobamos intercambios de *propiedades*, contemplamos actos de causación por los cuales un agente causa el cambio de una materia, pero nada puede darnos la más remota idea de qué puede ser la comunicación de la existencia: cosa que tanto el análisis del ser finito como la reflexión sobre nosotros mismos en cuanto existentes finitos nos demuestran que es nuestra condición constante. Pues a cada instante de nuestra existencia Dios nos comunica el acto de existir por el cual somos realmente distintos de él, suscitando la esencia que mide nuestra ración de existir.

ART. 3. LA CRISIS MODERNA

El problema de lo uno y lo múltiple no deja de atormentar a la filosofía moderna, que sin esto no sería filosofía. Pero se olvida de manera singular uno de sus dos datos: hay «problema» de lo uno y lo múltiple porque dos evidencias se imponen igualmente: por una parte, una real comunidad o comunión entre todos los

seres; por otra parte, una no menos real distinción de un ser a otro, como una distancia o una especie de soledad. Por una parte, comunión en el existir común de todo el universo; por otra parte, soledad en la existencia que es rigurosamente propia de cada uno y le opone a todo lo demás.

Mientras algunos filósofos *modernos* (Descartes, Kant) sostienen el multirregionalismo del ser, se dibuja paralelamente una corriente romántica que tiende a representarse a la comunidad de los seres, y por lo tanto al universo y a la historia, con una imagen de tipo «fisicista»: un gran todo que lo contiene todo en todo: Spinoza heredó de Descartes una definición de la substancia que no puede realizarse más que una vez, pero que al realizarse pone una infinidad de atributos y modos: lo múltiple se absorbe en el uno. Hegel concibió el Espíritu absoluto como la unidad de todas las diferencias: la naturaleza y la historia, con todas las negatividades introducidas por la negatividad, operan la vuelta a la unidad: lo múltiple se recupera como uno: Marx substituyó el Espíritu por la materia como realidad original: lo múltiple jamás sale completamente del uno, y tampoco vuelve a él definitivamente. Bergson, después de haber distinguido cuidadosamente las dos zonas de la conciencia y de la materia, las junta en la realidad primordial del impulso vital original...

Resumiendo, al mismo tiempo que la metafísica se inclina hacia el plurirregionalismo del ser, algunos filósofos, preocupados por la coherencia, imaginan un gran medio indiferenciado pero rico, del que proceden los seres de las más diversas regiones...

Así, antiguamente, en la visión estoica del mundo, un Dios sutil, aunque material, invadía todas las cosas y penetraba las partes más alejadas del universo con su influencia vivificadora y fortificadora.

ART. 4. REFLEXIÓN CRÍTICA

Los filósofos *contemporáneos* nos han obligado a planteamos el problema de una manera menos confortable. Tienen un excesivo sentido de la existencia personal, con lo que implica de riesgo, por la libertad, y de soledad, de impotencia para comunicar totalmente, para encantarse con las imágenes bergsonianas o con la partida de ajedrez hegeliana. En cuanto al esquema marxista de los saltos cualitativos de una materia trabajada por la contradicción, sólo gusta a los que aceptan no ser más sino frágil reflejo de la materia.

Quien tenga conciencia de ser hombre, es decir, de existir como un supuesto que posee una existencia propia e incomunicable, y de existir, sin embargo, en comunicación con todos los existentes del universo y, sobre todo, de existir en comunicación con todos los existentes capaces de pensar y de amar... quien haya llegado aquí se preguntará a qué debe este apasionante y temible destino de existir en común con otros, que, sin embargo, se saben incomunicables.

No hay más que una solución, teórica y práctica, a este problema:

Teóricamente, queda claro que la existencia no somos nosotros, ni es de nosotros, sino que la existencia-en-sí es otro y que nuestra existencia-en-nosotros es de este otro.

Prácticamente, desde este momento, es una tarea urgente y necesaria amar a este otro, en cuanto que es el Creador de toda existencia y de toda bondad, más que nosotros mismos que hemos recibido de él la existencia y la bondad. Ésta es la ley suprema de la vida espiritual (de los hombres y de los ángeles): amar más que a uno mismo a Aquel que es el bien común separado del universo, pero amarle según su misma naturaleza de bien esencialmente comunicable, para que se comunique más y más (cf. *S.Th.*, I, 60, 5).

Tal es la lección que, con técnicas filosóficas diversas y diversamente satisfactorias, nos brindan un Lavelle y un Marcel, con su doctrina de la participación.

APÉNDICE

TRADUCCIÓN DE LOS TEXTOS LATINOS CITADOS

P. 19. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, 2, 2, *in corp.* «La última perfección a la que puede llegar el alma humana, según los filósofos, es que se represente en ella el orden total del universo y de sus causas. Es lo que han señalado como fin último del hombre. Éste, según nosotros, consistirá en la visión de Dios. Pues, como dice san Gregorio, "¿qué no ven aquellos que ven al que lo ve todo"?»

P. 19-20. *S.Th.*, I, 78, 1, *in corp.* «Las diferentes potencias del alma se distinguen según sus objetos. El objeto de una potencia es tanto más universal cuanto más elevada es ésta. Ahora bien, el objeto de una operación del alma puede considerarse en un orden triple. En efecto, para una cierta potencia del alma el objeto es el cuerpo unido al alma: es la potencia *vegetativa*, que no obra, en efecto, más que sobre el cuerpo al cual el alma está unida. Pero hay otra clase de potencia cuyo objeto es más universal. Éste es todo cuerpo sensible, no sólo el cuerpo unido al alma. Finalmente, hay otra clase de potencia cuyo objeto es aún más universal: no es ya solamente todo cuerpo sensible, sino todo ser.»

«En este caso hay dos clases de potencia, a saber: la potencia *sensible*, relativa al objeto menos general, y la potencia *intelectual*, relativa al objeto más general, que es el ser universal.»

P. 20. *Contra Gentes*, III, 112. «Las naturalezas espirituales tienen una afinidad para el todo mayor que las otras naturalezas; pues cada substancia individual es, en cierta manera, todas las cosas, en cuanto puede aprehender todo el ser por la inteligencia.»

P. 38. DESCARTES, *A Regius*, A. T., III, p. 502. «Con este nombre de forma substancial hay que entender, aun cuando la rechacemos, una cierta substancia unida a la materia, formando con ella algún todo puramente corporal, y el cual, no menos, sino incluso más que la materia, es verdaderamente una substancia o una cosa que subsiste por sí misma, ya que la una es llamada acto, la otra potencia.»

Ibid., p. 505. «Estos argumentos o demostraciones de la física contra las formas substanciales que, a nuestro modo de ver, se imponen claramente

a una inteligencia deseosa de la verdad, son, ante todo, argumentos *a priori* metafísicos o teológicos. Repugna claramente que una substancia exista por primera vez si no es creada por Dios por primera vez. Pero cada día vemos un gran número de dichas formas que empiezan a existir por primera vez y no las consideran como creadas por Dios ni siquiera aquellos que piensan que son substancias.»

P. 46-47. San AGUSTÍN, en ROUËT DE JOURNEL, *Enchiridion patristicum*, n.º 1712. «No hay que decir que Dios tiene una medida, para que no se piense que tiene un límite. Sin embargo, no carece de medida... No obstante, no hay que decir tampoco que Dios es medido, como si recibiera su medida de otro. Algo decimos si decimos de él que es la medida suprema...»

P. 47. Santo TOMÁS, *S.Th.*, I, 4, 1. «Perfecto quiere decir acabado, es decir, totalmente hecho: si, pues, no conviene a Dios ser hecho, no le conviene tampoco el ser perfecto.» A esta objeción, santo Tomás concede, con san Gregorio: «Lo que no ha sido hecho no debería llamarse perfecto. Pero, porque entre las cosas que son hechas se dice perfecta la cosa que ha pasado de la potencia al acto, se emplea la misma palabra para designar la cosa a la que no le falta nada de la plenitud de su acto, tanto si lo obtiene a modo de fabricación o acabamiento, como si lo posee de otra manera.»

S.Th., I, 5, 3, *in corp.* «Todo ser, en cuanto que es ser, está en acto y da testimonio de alguna perfección; pues todo acto es alguna perfección.»

P. 47-48. *S.Th.*, I, 7, 1, *in corp.* «Se llama infinito por definición a lo que no es finito. Ahora bien, la materia es finita, o limitada, por la forma de una cierta manera, y la forma lo es por la materia de otra manera. La materia está limitada por la forma en el sentido de que la materia, antes de recibir la forma, está en potencia para múltiples formas; pero en cuanto recibe una de ellas, recibe de ella su limitación. Por su parte, la forma está limitada por la materia, puesto que, considerada en sí misma, es común a múltiples cosas; pero, por el hecho de ser recibida en una materia, se convierte, de una manera determinada, en la forma de esta cosa. La materia, por su parte, recibe su perfección de la forma por la cual es determinada. Por esto lo *infinito*, en cuanto que es atribuido a la *materia*, se caracteriza como *imperfecto:* es, en efecto, como una materia sin forma. Por el contrario, la *forma* no recibe su perfección de la materia, sino que su amplitud es más bien contraída por la materia. De aquí se sigue que lo *infinito*, si resulta de la *forma* en cuanto no determinada por la materia, se caracteriza como perfecto.»

P. 50. *C.G.*, I, 43. «Todo acto inherente a un sujeto recibe limitación de aquello en que está: porque lo que está en otro está en este sujeto según la medida de este último. Así pues, un acto que no existe en ningún sujeto, no está limitado por nada. Piensa en la blancura; si la blancura fuera subsistente por sí misma, su perfección sería ilimitada. Por consiguiente, no podría existir nada que le impidiera poseer toda

la que ella puede poseer.» Pero Dios es acto que no existe en manera alguna en un sujeto... Por tanto, es él mismo infinito.

P. 50-51. *S.Th.*, I, 50, 2 ad 4. «Toda criatura es *finita absolutamente hablando*, porque su *esse* no es pura y simplemente subsistente, sino que está limitado a la naturaleza a la que afecta. Pero nada impide que una criatura sea infinita desde cierto punto de vista. Así, las criaturas materiales son infinitas por el lado de la materia y finitas por el lado de la forma, limitada por la materia en que ésta es recibida. Por el contrario, las substancias inmateriales creadas son finitas en cuanto a su *esse*, pero infinitas en cuanto que sus formas no son recibidas en otra cosa. Así, si la blancura existiese separadamente, diríamos que es infinita en cuanto blancura, al no ser contraída por un sujeto: sin embargo, su *esse* sería finito, puesto que estaría determinada según una naturaleza particular. Por esto se dice en el *De Causis* que la *inteligencia es finita por arriba*, porque recibe el *esse* de un principio que le es superior, e *infinita por abajo*, porque no es recibida en una materia cualquiera.»

P. 52. *S.Th.*, I, 50, 4, *in corp.* «Si los ángeles no están compuestos de materia y forma... no puede haber dos ángeles de la misma especie. Asimismo, si la blancura o la humanidad estuvieran separadas de la materia, no podría decirse que hay varias, ya que sólo se multiplican en razón de sus sujetos.»

P. 53. DESCARTES, *A Clerselier*. «Por substancia infinita entiendo la substancia que posee las verdaderas y reales perfecciones sin límites e infinitas en acto. No se trata de un accidente sobreañadido a la substancia, sino de la esencia misma de la substancia considerada absolutamente y no limitada por algunas carencias; éstas, en relación con la substancia, son accidentes; no la infinidad o la infinitud.»

P. 54. *Conversación con Burman*, A. T., IV, p. 153. «Toda carencia y toda negación presuponen la cosa de la que hay carencia o negación.»

SPINOZA, *A Jarig Jelles*. «Por tanto, la figura no es otra cosa que determinación, y la determinación es negación.»

Ep. XXXVI a Hudde. «La determinación no dice nada positivo; sino que expresa únicamente una privación en la existencia de esta misma naturaleza que es concebida como determinada.»

Ética, I, Prop. VIII, Schol. 1. «A decir verdad, lo finito es en parte una negación, y lo infinito es la afirmación absoluta de la existencia de una naturaleza cualquiera.»

P. 57. *1.ª tesis tomista*. «La potencia y el acto dividen al ser de tal manera que todo lo que es, o bien es acto puro, o bien está compuesto necesariamente de potencia y acto, que son sus principios primeros e intrínsecos.»

S.Th., I, 9, 1, *in corp.* «Todo ser que cambia permanece el mismo desde ciertos puntos de vista y desde otros se modifica; por ejemplo, lo que era blanco y se vuelve negro, conserva intacta su substancia.»

P. 58. *C.G.*, I, 42. «Si no falta ninguna perfección a cada uno de éstos y si ninguna imperfección se mezcla con ellos —lo que se exige para que una cosa sea perfecta pura y simplemente—, no habrá nada entre ellos para distinguirlos entre sí.»

P. 60-61. *2.ª tesis tomista.* «El acto, porque significa perfección, está limitado sólo por la potencia, que es una capacidad de perfección. Así, en el orden en que el acto es puro, existe solamente ilimitado y único. Cuando, por el contrario, es finito y múltiple, entra en composición real con la potencia.»

P. 63. «El acto es doble: 1.° el acto primero, que es la forma; 2.° el acto segundo, que es la operación.

Según la manera de pensar propia de los hombres, el nombre de acto ha sido atribuido en primer lugar a la operación. Todos entienden el acto de esta manera.

En segundo lugar, el nombre de acto ha sido atribuido a la forma en cuanto que es el principio de la operación, y su fin.

Por consiguiente, la potencia también es doble: 1.° la potencia activa, a la que corresponde el acto operativo. A este poder de actuar se ha atribuido en primer lugar el nombre de potencia; 2.° la potencia pasiva, a la que corresponde el acto primero entitativo. A este poder de ser ha sido atribuido secundariamente el nombre de potencia.»

P. 70. BOECIO, *De Trinitate*, 2. «Todo *esse* viene de la forma... Pero la substancia divina es forma sin materia. Por esto ella forma una sola cosa con lo que es. Las otras realidades no son lo que ellas son: cada una de ellas, en efecto, recibe su *esse* de los principios a partir de los cuales es, es decir, a partir de las partes que la componen.»

P. 71. Santo TOMÁS, *I Sent.*, 2, 1, 4 ad 1. «En la criatura hay diferencia entre su esencia y su *esse*.»

I Sent., 8, 1, 1. «A partir de las palabras de Avicena "...ya que, en todo lo que es hay que considerar, por una parte, su quididad, por la cual subsiste en una naturaleza determinada, por otra parte, su *esse*, gracias al cual se dice de esta realidad que es en acto", el nombre de "cosa" se le atribuye a partir de lo que es; el nombre de "ente", *el que es*, es atribuido a partir del *esse* mismo. Y ya que en toda realidad creada la esencia difiere del *esse*, esta realidad es propiamente denominada por su quididad, y no por su *esse*. En Dios, por el contrario, su quididad es su *esse* mismo, por esto el nombre que viene del *esse* le designa propiamente y es su nombre propio.»

P. 72. *I Sent.*, 8, 5, 2. «El mismo acto de ser puede ser llamado principio *quo*, como "aquello por lo cual se corre" es el acto mismo de correr. Y porque todo lo que no tiene alguna cosa por sí mismo es posible con relación a este algo, una quididad de esta clase será posible por relación a su *esse*. Y así, en una quididad tal se hallará una composición de acto y potencia, según que la quididad misma es posible y que su *esse* propio es su acto.»

In Boetii de Trinitate, 5, 4 ad 4. «El acto y la potencia tienen una extensión mayor que la materia y la forma; y por ello, aunque en los ángeles no haya composición de materia y forma, hay en ellos composición de potencia y acto. La esencia del ángel según su propia naturaleza es incorruptible: por ello no hay en él composición de materia y forma. Pero porque el ángel no posee el *esse* por sí mismo, está en potencia con relación al *esse* que recibe de Dios y por esto el *esse* recibido de Dios se refiere a la esencia simple del ángel como el acto a la potencia.»

S.Th., I, 44, 1. «Ha sido demostrado... que Dios es el *Esse* por sí subsistente. Y más adelante se ha demostrado que el *Esse* subsistente sólo puede ser único, como la blancura, si subsistiera en sí, no podría dejar de ser única, ya que la multiplicidad de las blancuras proviene de los sujetos que reciben la blancura. Así pues, ningún ser, excepto Dios, es idéntico a su *esse*, sino que participa del *esse*.»

S.Th., I, 61, 1. «Dios solo es su *Esse*: en todas las demás realidades la esencia se distingue del *esse*. De aquí se sigue, evidentemente, que Dios solo es el Ser por su esencia, mientras que las demás realidades son los seres por participación.»

P. 73. *Quodlibet*, 9, 3. «*Esse* se dice en un doble sentido. En un primer sentido se refiere a la cópula verbal que expresa la composición de una enunciación formada por el alma: de esto se sigue que este *esse* no es alguna cosa en la realidad, sino que es solamente en el acto del espíritu que compone o que divide; de esta manera el *esse* se atribuye a todo lo que puede ser sujeto de una proposición, tanto si es un ser real o una privación de ser; en efecto, decimos que la ceguera es. En un segundo sentido el *esse* se refiere al acto de ser en cuanto ser, es decir, aquello por lo que algún ser es considerado en acto en la naturaleza de las cosas; y el *esse* así entendido se atribuye sólo a las realidades mismas.»

S.Th., I, 3, 4. «El *esse* sin determinación alguna es el *esse* en general atribuido a todo lo que es. Así pues, Dios sería el ser común que se puede atribuir a todos los seres.»

In Metaph., lib. IV, lect. 2, Cathala, n.° 558. «El *esse* de una realidad, aunque sea otra cosa que su esencia, no debe ser comprendido como si se tratara de un accidente añadido a la esencia, sino que debe ser comprendido como constituido por los elementos esenciales.»

P. 73-74. *S.Th.*, I, 4, 1 ad 3. «Hay que afirmar que el *esse* es lo más perfecto que hay, pues con referencia a toda realidad desempeña la función de acto. En efecto, ninguna cosa tiene actualidad sino en cuanto es. De lo que se sigue que el mismo *esse* es la actualidad de todas las cosas y de las formas mismas.» «El *esse* no está, pues, frente a lo restante en la relación de recipiente a recibido, sino más bien en la de recibido a recipiente. Cuando yo digo, por ejemplo, el *esse* del hombre o del caballo, o de cualquier otra cosa, el *esse* mismo es considerado como un principio formal y como aquello que es recibido, no como aquello a lo cual compete ser.»

P. 75. DESCARTES, A. T., VII, p. 166. «En toda idea o concepto de la realidad está contenida la existencia, pues no podemos concebir nada sino

en cuanto poseyendo la existencia; en el concepto de una realidad finita está contenida la existencia posible o contingente; en el concepto del Ser absolutamente perfecto está contenida la existencia necesaria y perfecta.»

SPINOZA, *Ética*, 1, Prop. 24. «La esencia de las cosas producidas por Dios no incluye la existencia.»

Ética, I, def. 1. «Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia incluye la existencia, dicho de otra manera, aquello cuya esencia sólo puede ser concebida existiendo.»

P. 84. *3.ª tesis tomista.* «Por esto sólo Dios subsiste según la razón formal del *esse* mismo y él solo es perfectamente simple; todas las demás cosas que participan del *esse* tienen una naturaleza que limita al *esse* mismo y están compuestas de esencia y *esse* como principios realmente distintos.»

In Sent., 19, 5, 7. «La simple aprehensión concierne a la esencia de una cosa; el juicio concierne al *esse* de esta cosa.»

In Boetii de Trinitate, 5, 3. «La primera operación de la inteligencia concierne a la esencia de la cosa; la segunda, a su *esse*.»

De Potentia, 7, 2 ad 9. «Lo que yo llamo *esse* es lo que hay de más perfecto... Lo que yo llamo *esse* es la actualidad de todos los actos y, en consecuencia, la perfección de todas las perfecciones.»

P. 91. *S.Th.*, I, 29, 4. «El individuo es lo que es en sí indistinto, pero distinto de los demás seres.»

Q.D. de Anima, 1 ad 2. «Todo ser tiene su *esse* y su individuación desde el mismo punto de vista; en efecto, los universales no tienen *esse* en la naturaleza misma de las cosas en cuanto universales, sino solamente en cuanto son individuados.»

P. 91-92. *S.Th.*, I, 11, 3. «Es manifiesto que este *algo* que caracteriza a un ser singular en cuanto tal, no es en modo alguno comunicable a varios. Por ejemplo, lo que hace que Sócrates sea hombre, puede comunicarse a muchos seres; pero lo que le hace ser tal hombre, sólo puede pertenecer a uno solo. Si, pues, Sócrates fuera hombre en razón de lo mismo que le hace ser tal hombre, se seguiría de ello que no podría haber más hombres como no puede haber más Sócrates. Pero esto es lo que sucede en cuanto a Dios; porque Dios mismo es su propia naturaleza y es la misma cosa la que le hace ser Dios y ser este Dios. No podría, pues, haber varios dioses.»

P. 92. *C.G.*, II, 93. «Las substancias separadas son ciertas quididades subsistentes. Pero la especie de una cosa es lo que significa la definición, que es el signo de la quididad de la cosa. De aquí que las quididades subsistentes sean especies subsistentes. Así pues, no podría haber varias substancias separadas si no hubiera varias especies.»

P. 93. *C.G.*, II, 93. «La diferencia que procede de la forma lleva consigo la diversidad de la especie.»

Q.D. de Spiritualibus creaturis, 8. «Cada forma, en cuanto material e ínfima, si es considerada como puramente abstracta, ya sea en el orden del

ser, ya sea en el orden del pensamiento, no puede ser más que una en una especie. En efecto, si la blancura es considerada como subsistente aparte de todo sujeto, no será posible tener varias blancuras; como vemos que esta blancura no difiere de otra más que porque está en este o en aquel sujeto, así también, si la humanidad abstracta existiera, sólo podría existir en un estado de unidad absoluta.»

In De Anima, lib. II, lect. 12, Pirotta, n.° 377. «Un individuo cualquiera en esta parte íntima del ser que comprende a los seres sometidos a la generación y a la corrupción, halla su perfección en que posee todo lo que se refiere a su individuación, no todo lo que se refiere a su naturaleza específica, puesto que ésta se halla en varios individuos.» «La individuación de la naturaleza común (a varios individuos) proviene de la materia corpórea, comprendida en dimensiones determinadas.»

P. 93-94. *In Boetii de Trinitate*, 4, 2. «Puesto que la materia considerada en sí misma es indeterminada, es imposible que individualice a la forma, excepto en la medida en que es susceptible de distinción. En efecto, la forma no es individuada por el hecho de ser recibida en la materia, sino en cuanto que es recibida en *esta materia* o en *aquella*, distinta y determinada *espacial y temporalmente*. Pues la materia no es divisible a no ser por la cantidad. Por esto Aristóteles afirma en la *Física* (lib. I) que, "sacada la cantidad, la materia permanece indivisible". En consecuencia, la materia se convierte en esta materia en cuanto determinada espacialmente.»

P. 94. *C.G.*, IV, 65. «Cuando la inteligencia comprueba la diversidad de las partes de una misma especie, debe comprobar necesariamente la individuación; los seres de una misma especie, en efecto, sólo se multiplican según la individuación. Por esto sólo se pueden aprehender numerosas blancuras si se encuentran en sujetos diversos; por el contrario, se pueden aprehender una multitud de líneas, aun si se las considera en sí mismas; en efecto, la diversidad de la posición *(situs)* que, de suyo, es inherente a la línea, basta para multiplicarlas. Y puesto que pertenece a la naturaleza misma de la sola cantidad dimensiva el poseer algo que permita la multiplicación de los individuos en el seno de una misma especie, la raíz primera de esta multiplicación reside, según parece, en la dimensión. En el género de la substancia, en efecto, la multiplicación se hace según la división de la materia, lo cual es ininteligible si no se considera la materia en ciertas dimensiones.»

Q.D. de Anima, 9 ad 17. «No se pueden comprender las dimensiones en la materia sino en la medida en que se comprende a ésta como constituida en la existencia corporal substancial por la forma substancial.»

P. 94-95. *C.G.*, II, 93. «En las realidades corruptibles hay varios individuos en una sola especie para que la naturaleza específica, que no puede perpetuarse en un solo individuo, sea conservada en varios.»

P. 95. *Q.D. de Spiritualibus creaturis*, 8. «Esto aparece manifiestamente como una imperfección no solamente en los animales sometidos a la generación en los cuales el uno tiene necesidad de otro de su especie para vivir en

común, sino en todos los animales engendrados por una simiente cualquiera, en los cuales el macho necesita de una hembra de su especie para engendrar.»

P. 98. *In Metaph.*, lib. VI, lec. 13, Cathala, n.° 1588. «El acto tiene el poder de separar y de dividir. Cada uno se divide del otro por su propia forma.»

P. 99. *De ente et essentia*, cap. V, n.° 26. En las substancias espirituales, «...la diferencia no puede proceder de una parte de la quididad, proviene de la quididad entera... Tienen de común la inmaterialidad, y difieren entre sí por el grado de perfección».

P. 103. *S.Th.*, I, 76, 2 ad 1. «Aunque el alma intelectual, como el ángel, no sea extraída de la materia, es, sin embargo, la forma de una cierta materia, lo que no sucede en el ángel. Son, pues, las divisiones de la materia que fundan la multiplicidad de las almas en una misma especie; pero es absolutamente imposible que haya, en una misma especie, varios ángeles.»

S.Th., I, 76, 2 ad 2. «La unidad de una cosa es función de su *esse*, por consiguiente, el juicio acerca de su *esse* y de su aptitud a ser multiplicado es el mismo. Pero el alma intelectual, considerada según su propio *esse*, está unida al cuerpo en cuanto forma; sin embargo, destruido el cuerpo, el alma intelectual subsiste en su *esse*. Por la misma razón la multiplicidad de las almas es relativa a la de los cuerpos; y sin embargo, destruidos los cuerpos, las almas permanecen múltiples en su propio *esse*.»

P. 104. *C.G.*, IV, 38. «Todos los predicados son referidos a la substancia primera, que es la hipóstasis, a saber, los universales del género de la substancia y los accidentes.»

S.Th., III, 2, 2 ad 3. «Hay que saber que no cualquier individuo en el género substancial, incluso si se trata de una naturaleza racional, es formalmente persona; sólo lo es lo que existe por sí, no lo que existe en otro más perfecto. De aquí que la mano de Sócrates, aunque posea cierta individualidad, no es una persona, porque no existe por sí, sino en un sujeto más perfecto, a saber, el todo más perfecto del que forma parte.»

P. 105. *S.Th.*, I, 29, 1. «Pero el particular y el individuo se verifican de una manera aún más especial y más perfecta en las substancias racionales, que poseen el dominio de sus actos: no son solamente actuadas como las otras, obran por sí mismas. Ahora bien, las acciones se sitúan en los sujetos singulares. De ahí que, entre las otras substancias, los individuos de naturaleza racional reciban nombre especial, el de *persona*.»

S.Th., I, 29, 3. «Boecio dice: La palabra persona parece derivar de las máscaras que representaban personajes humanos en las comedias o en las tragedias: persona proviene, en efecto, de *per-sonare* (resonar), porque el sonido, al producirse en la concavidad de la máscara, se hace más fuerte. Los griegos llaman a estas máscaras *prosopa* porque se colocan ante el rostro y los ojos para esconder la cara.»

«Como en las tragedias y en las comedias se representaban personajes célebres, el término persona pasó a significar los hombres que poseen dignidad.»

«La persona expresa lo más perfecto que hay en el universo, a saber, lo que subsiste en una naturaleza racional.»

S.Th., I, 29, 1. «Ésta es la razón por la que, en la definición dada, se dice la substancia individual, puesto que "persona" significa el singular del género substancia; y se añade de naturaleza racional, porque significa lo singular en las substancias racionales.»

Definición de Ricardo de San Víctor: «La persona, cuando se trata de Dios, es "una existencia incomunicable de naturaleza divina".» Santo Tomás prefiere: «Aquello que subsiste en una naturaleza racional.»

P. 106. *S.Th.*, III, 2, 2 ad 3. «Aunque esta naturaleza humana posea una cierta individualidad en el género de la substancia, sin embargo, porque no existe por sí misma separadamente, sino en un sujeto más perfecto, a saber, la persona del Verbo de Dios, resulta que no posee una personalidad propia.»

P. 113. *C.G.*, II, 54. «La substancia misma en su totalidad es lo *que es*; y el *esse* mismo es aquello *por lo cual* la substancia es llamada ser.»

P. 115. *C.G.*, III, 112. «Las naturalezas espirituales tienen una afinidad para el todo mayor que las otras naturalezas; pues cada substancia espiritual es, de alguna manera, todas las cosas, en cuanto que puede captar todo el ser por la inteligencia; cada una de las otras substancias sólo tiene una participación limitada del ser.»

C.G., III, 1. La persona reconoce «que, entre los seres, hay uno primero, rico de la perfección plena de todo el ser... que, a partir de la abundancia de su perfección, da el *esse* a todo lo que existe, hasta el punto que no le reconocemos simplemente como el primero de los seres, sino como la fuente de todo».

S.Th., I, 93, 4. «El hombre posee una aptitud esencial para conocer y amar a Dios, y esta aptitud constituye la naturaleza misma del espíritu común a todos los hombres.»

P. 123-124. *In Metaph.*, lib. V, lect. 9, Cathala, n.° 891-892. «Un predicado puede referirse a un sujeto de tres maneras:

I. De una primera manera, cuando es *lo que es* el sujeto; por ejemplo, cuando digo "Sócrates es animal". Pues Sócrates es lo que es el animal. Se dice que este predicado significa la *substancia primera*, que es la substancia particular a la que se atribuye todo.

II. De una segunda manera, de modo que el predicado corresponde a lo que es *inherente* al sujeto:

   a) ya sea que el predicado sea inherente *por sí* y de manera *absoluta*,

      1.° o bien dependiendo de la *materia*, y tenemos la *cantidad*.

      2.° o bien dependiendo de la *forma*, y tenemos la *cualidad*.

   b) ya sea un predicado inherente de manera *no absoluta*, sino por relación a otro, y tenemos la *relación*.

III. De una tercera manera, de tal modo que el predicado esté tomado de lo que está fuera del sujeto, y esto de dos maneras diferentes:

a) De una primera manera, de modo que esté tomado *absolutamente fuera* del sujeto, y entonces,

1.° si *no es medida* del sujeto, se halla atribuido por modo de *habitus* (posesión); cuando, por ejemplo, se dice: Sócrates está calzado o vestido;

2.° si, por el contrario, es medida del sujeto y siendo la medida extrínseca el lugar o el tiempo, el predicado,

aa) o bien se refiere al tiempo, y tenemos el *quando*,

bb) o bien se refiere al lugar, y tenemos

α) el *ubi*, cuando no se considera el orden de las partes en el lugar,

β) el *situs* (posición), cuando se considera este orden.

b) De una segunda manera, de tal modo que el fundamento del predicado considerado se halla, *bajo una cierta relación*, en el sujeto al cual se atribuye:

1.° si es a título de principio, tenemos entonces la acción, pues el principio de la acción está en el sujeto;

2.° si es a título de término, se obtiene una atribución por modo de pasión, pues la pasión tiene su término en el sujeto receptivo.»

P. 124. *Lógica de Port-Royal*. «El espíritu, la medida, el reposo, el movimiento, la posición, la figura son, con la materia, los principios de todas las cosas.»

P. 129. Santo Tomás, *III Sent.*, 23, 2 ad 1. «La substancia es el fundamento y la base de todos los demás seres.»

S.Th., I, 29, 2. «Boecio dice, en su libro *De duabus naturis*, que los géneros y las especies solamente *subsisten*, mientras que los individuos no solamente subsisten, sino que desempeñan también la función de soportes. Pero de *subsistere* deriva subsistencia, y de *substare* substancia o hipóstasis...» «Debe decirse, según Boecio, que los géneros y las especies *subsisten* en cuanto conviene a ciertos individuos el subsistir como sujetos de géneros y especies comprendidos en el predicamento *substancia;* los géneros y las especies no subsisten como tales, a no ser en la teoría de Platón que hace subsistir las esencias de las cosas aparte de las realidades singulares. Por el contrario, *hacer de soporte* conviene a estos mismos individuos con respecto a accidentes que no forman parte de la definición de los géneros y de las especies.»

P. 130. *C.G.*, I, 25. Objeción: «La substancia es el ser por sí mismo, lo cual parece convenir solamente a Dios.» Respuesta: «Conviene que la razón formal de la substancia sea comprendida de tal manera que la substancia sea la cosa a la cual no conviene existir en un sujeto... Así, en la razón formal de substancia se significa aquello que posee una quididad a la cual no conviene existir en otro. Lo cual no conviene a Dios: porque no posee quididad, sino su *esse propio*.»

C.G., I, 23. «El *esse* total no puede participar de alguna cosa que no sea de su propia esencia, aunque aquello que es pueda participar de alguna cosa; en efecto, nada hay más acabado y más simple que el *esse*.»

P. 130-131. *S.Th.*, I, 3, 6. «Aunque lo que es pueda, añadiéndole algo nuevo, ser otra cosa aún, el *esse* mismo no puede implicar ninguna añadidura.» «Todo sujeto de un accidente se refiere a este último como la potencia al acto, pues el accidente es una cierta forma que le hace ser según la existencia accidental.»

P. 131. *5.ª tesis tomista.* «Hay, además, en toda criatura, una composición real del sujeto subsistente con las formas que se añaden en segundo lugar, o formas accidentales; esta composición sólo puede comprenderse si el *esse* es recibido en la esencia de la que se distingue realmente.»

DESCARTES, *Principes de la philosophie*, I, 51. «Por substancia no podemos concebir otra cosa que algo que existe, de tal manera que no necesita de otra cosa para existir.» «La substancia que no tiene necesidad de otra cosa, sólo puede ser concebida como única, es Dios.»

Principes de la philosophie, I, 53. «Aunque todo atributo sea suficiente para dar a conocer la substancia, sin embargo, en cada una hay una propiedad que constituye su naturaleza y su esencia y de la cual dependen todas las demás.»

P. 131-132. SPINOZA, *Ética*, I. Def. 3. «Por substancia entiendo lo que es en sí y es concebido por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para ser formado.»

P. 140. Santo TOMÁS, *IV Sent.*, 4, 1, 1. «Aunque existan otros modos de la cualidad, sin embargo, todos se reducen a las siguientes especies: lo demuestra el que no haya podido ser descubierta aún una nueva especie.» «La cualidad implica un cierto modo de la substancia. Este modo es, como dice san Agustín, el que figura la medida.»

P. 144. *S.Th.*, I, 77, 1. «Según su esencia, el alma es acto. Si, pues, la esencia del alma fuera el principio inmediato de la actividad, el ser que posee un alma tendría siempre en acto sus operaciones vitales, de la misma manera que siempre está vivo en acto.»

S.Th., I, 48, 5. «El acto primero es la forma y la integridad de la realidad; el acto segundo es su operación.»

S.Th., I, 77, 1. «El alma, en cuanto sujeto de su potencia de operación, es un acto primero ordenado a un acto segundo.»

P. 147-148. *De Potentia*, 7, 9, *in corp.* «Puesto que, como afirma el Comentador (Averroes), la relación es, entre todos los predicamentos, la de más débil consistencia ontológica, algunos la han clasificado entre las intenciones segundas.

Las intenciones primeras son las cosas fuera del espíritu, a las que se dirige el espíritu para conocerlas. Se llama intenciones segundas a las "intenciones mentales", consecutivas a nuestro modo de conocer: por este segundo acto la inteligencia se capta en cuanto se vuelve sobre sí

misma, conociéndose en cuanto cognoscente, así como el modo según el cual conoce. Resultaría de ello que la relación no existiría en las cosas fuera del espíritu, sino sólo en éste, así como las nociones de género, especie y de las substancias segundas.

No puede ser así.

En ningún predicamento se pone algo a no ser como cosa existente fuera del espíritu. Pues el ser de razón se opone al ser dividido en diez predicamentos, como se dice en el libro V de la *Metafísica*. Así pues, si la relación no existiese fuera del espíritu, la "referencia a" no sería puesta como modo predicamental.

Además, la perfección y el bien que existen en las cosas fuera del espíritu son considerados no sólo como algo absoluto inherente a las cosas, sino también según el orden de una cosa a otra; así, el bien de un ejército consiste en el orden de los elementos que lo componen; a este orden compara Aristóteles el orden del universo.

En las cosas mismas existe, pues, un cierto orden.

Este orden es una cierta relación. De aquí que haya que atribuir a las cosas mismas ciertas relaciones según las cuales una cosa es ordenada a otra. Así pues, es necesario que las cosas que están ordenadas a alguna cosa sean realmente referidas a ella... y que haya en ellas una realidad que es la relación.»

P. 149. *De Potentia*, 7, 9 ad 7. «La misma relación, que no es otra cosa que el orden de una cosa creada a otra creada, posee un doble aspecto según que sea accidente, o bien sea relación u orden. En cuanto accidente, existe en un sujeto, no en cuanto es relación u orden, sino que tiene solamente el "pertenecer a otro", como "pasando a otro" y, en cierto modo, como siendo presente a la realidad llamada relativa. Y por esto la relación es algo inherente a un sujeto, aunque no sea esto lo que la hace ser relación; así también la acción: en cuanto acción es considerada como viniendo del agente, en cuanto accidente es considerada como siendo en el sujeto que obra.»

C.G., IV, 14. «La relación, que se añade realmente a la substancia, posee el último grado del ser, y el más imperfecto: el último, porque no sólo supone el *esse* de la substancia, sino también el *esse* de los otros accidentes que están en el origen de la relación..., el más imperfecto, porque siendo la naturaleza misma de la relación "ser hacia otro", su *esse* propio que se sobreañade a la substancia depende no solamente del *esse* de la substancia, sino también del *esse* de un ser exterior.»

P. 150-151. PEDRO AURÉOLO, *In Sent.*, I, dist. 30, 1. «En las cosas sólo hay los fundamentos y los términos: la relación y la conexión entre ellos viene de la inteligencia que conoce.»

OCCAM, *In Sent.*, dist. 30, 1. «No digo que la relación sea lo mismo que su fundamento. Afirmo que la relación no es su fundamento, sino sólo un concepto o una "intención" del espíritu, que expresa varias realidades absolutas; o bien es pluralidad absoluta, así como el "pueblo" es pluralidad humana y ningún hombre es el pueblo.»

GABRIEL BIEL. «Afirmar que dos cosas blancas son semejantes es lo mismo que percibir dos cosas blancas.» «La semejanza de Sócrates y

Platón en blancura no es algo distinto de Sócrates y Platón.» «El orden es las partes ordenadas.» «No hay que multiplicar los entes sin necesidad.»

P. 153. *6.ª tesis tomista.* «Además de los accidentes absolutos, existe aún un accidente relativo, es decir, referente a otra cosa; aunque esta referencia a otra cosa no signifique, según su razón formal propia, algo inherente a un sujeto, tiene, sin embargo, con frecuencia una causa en las cosas y, por consiguiente, una entidad real distinta de la del sujeto.»

P. 162. Santo TOMÁS, *De ente et essentia, proemium.* «Un pequeño error en los principios aumenta en las conclusiones, según el filósofo (Aristóteles) en el libro 1.º *De caelo et mundo* (Del cielo y del mundo). Pero el ser y la esencia son las primeras nociones concebidas por la inteligencia, como dice Avicena en su *Metafísica*. Así, por temor a errar comprendiéndolas mal, empezaremos, deseando dilucidar estas nociones difíciles, por indicar cuáles son los significados de las palabras ser y esencia, después diremos cómo se realizan en los distintos casos, y finalmente cuáles son sus relaciones con los cuadros lógicos, a saber, los géneros, las especies y las diferencias específicas.»

S.Th., I, 5, 2. «Debe llamarse primero según la razón a aquello que viene efectivamente en primer lugar en la concepción de nuestra inteligencia. Pero esto es el ser; pues nada es susceptible de ser conocido sino en la medida en que está en acto, como se dice en el libro IX de la *Metafísica*. Por lo tanto, el ser es el objeto propio de la inteligencia; es, pues, el inteligible primero, como el sonido es lo oíble primero.»

P. 162-163. *In Metaph.*, lib. IV, lect. I, Cathala, núms. 529-530. «...Aristóteles dice, en primer lugar, que existe una cierta ciencia que estudia al ser en cuanto ser, como su "sujeto", y que estudia todo lo que se refiere al ser en sí mismo. Dice el ser en cuanto ser, porque las otras ciencias, que se refieren a seres particulares, tratan del ser en la medida en que sus "sujetos" (aquello a lo que se refieren) son seres; no consideran, pues, al ser en cuanto ser, sino sólo en cuanto que es tal ser, por ejemplo, el número, la línea, el fuego o algo por el estilo.»

N.º 532. «Aristóteles muestra que esta ciencia no es una ciencia particular por esta razón: ninguna ciencia particular considera el ser universal en cuanto tal, sino sólo alguna parte del ser aparte de los demás. Pero la metafísica considera al ser en cuanto ser. No es, pues, idéntica a ninguna de las ciencias particulares.»

P. 170. *S.Th.*, I, 85, 3. «Puede conocerse así el todo universal en el cual las partes están contenidas en potencia, y el todo integral. Uno y otro pueden ser conocidos de manera confusa, sin que sus partes se distingan claramente.»

P. 174-175. *In Metaph.*, lib. I, lect. 9, Cathala, núms. 138-139. «Parménides parece haber adoptado la unidad formal. Argumenta así: Todo lo que existe fuera del ser, es no-ser. Y todo lo que es no-ser, es nada. Pero el ser es uno. Por lo tanto, todo lo que está fuera del uno, es nada.»

«Aparece claramente que, para Parménides, la razón formal (= lo que le constituye como tal) del ser es la unidad, porque no puede comprenderse que algo pueda añadirse al ser para diversificarlo. Lo que se añade al ser debe ser extraño al ser. No puede ser otra cosa que la nada. Pero es evidente que ésta no puede diversificar al ser. Así, vemos que las diferencias que se añaden al género lo diversifican, existiendo fuera de la substancia genérica: en efecto, como se dice en el libro IV de los *Tópicos*, las diferencias no participan del género.»

«Los eleatas se equivocaron al utilizar el concepto de ser como si se tratara de un concepto genérico. Lo que es imposible. En efecto, el ser no es un género, sino que se aplica de múltiples maneras a cosas diversas. Por esto se ha dicho, en el libro I de la *Física*, que esta frase: "El ser es uno" es falsa. En efecto, el ser no expresa una naturaleza una, como un género o una especie.»

P. 175. *C.G.*, I, 25. «Que el ser no puede ser un género lo prueba el filósofo (Aristóteles) de la siguiente manera: si el ser fuera un género, habría que buscar una diferencia que le redujera a una especie; pero no hay ninguna diferencia que participe del género de tal manera que el género forme parte de la razón formal de la especie; pues si fuera así el género entraría dos veces en la definición de la especie. Pero es necesario que la diferencia esté fuera de la razón formal del género. Ahora bien, nada puede ser fuera de aquello que es captado como ser por la inteligencia... y así el ser no puede ser "contraído" por ninguna diferencia. Resulta, pues, que el ser no es un género.»

P. 176. *C.G.*, I, 13. «De lo dicho resulta que se puede concluir que existe un ser que lo es máximamente, al que llamamos Dios.»

II Sent., 37, 1, 2. «Se llama ser primeramente y de la manera más verdadera a Aquel cuyo *Esse* no es recibido, sino que subsiste por sí mismo.»

S.Th., I, 13, 11. «Entre todos los nombres que damos a Dios, debemos considerar como superior *El que es;* pues, comprendiéndolo todo en sí mismo, este nombre presenta al *Esse* subsistente como una especie de abismo infinito y sin límites.»

S.Th., I, 44, 2. «Ha sido demostrado anteriormente que Dios es el *Esse* por sí subsistente; y después ha sido demostrado que este *Esse* debe ser único... Se concluye, pues, que todos los seres, excepto Dios, no son su *esse*, sino que participan del *Esse*. Y se sigue necesariamente que todas las cosas diversas según una participación diversa del ser, y por este hecho más o menos perfectas, son causadas por un primer Ser que es toda perfección.»

P. 179-180. *De Veritate*, 2, 11. «Es imposible que alguna perfección sea atribuida unívocamente a la criatura y a Dios.»

«Cuando se trata de univocidad, el tipo inteligible es común a cada uno de los sujetos a los cuales la noción se atribuye unívocamente.»

«Por más que la criatura pueda imitar a Dios, no podrá conseguir que una perfección pueda convenirle a ella y a Dios según el mismo tipo inteligible.»

«En efecto, las perfecciones que están en realidades diversas según el mismo tipo inteligible son comunes a éstas desde el punto de vista de la substancia o de la quididad, pero son distintas según el *esse*.»

«Todo lo que es en Dios es su *Esse* propio; de la misma manera que en él la esencia se identifica con el *esse*, así la ciencia se identifica con el ser sabio; en consecuencia, ya que el *esse*, que es lo que pertenece propiamente a una realidad, no puede ser comunicado a otro, es imposible que la criatura consiga el mismo tipo de perfección que Dios, como es imposible que llegue al mismo *esse*.»

«Lo mismo sucedería en nosotros: en efecto, si en Pedro no hubiera diferencia entre hombre y el "*esse* del hombre", sería imposible atribuir unívocamente la noción de hombre a Pedro y a Pablo, que poseen un *esse* diferente.»

P. 180-181. «Sin embargo, no puede decirse que todo es afirmado equívocamente de Dios y de la criatura, porque si no hubiera alguna conveniencia real entre la criatura y Dios, la esencia de éste no sería la semejanza de las criaturas.»

«Por consiguiente, la noción de ciencia se atribuye a la ciencia de Dios y a la nuestra no de una manera totalmente unívoca o puramente equívoca, sino según la analogía, que no es otra cosa que una relación.»

«La conveniencia según una relación puede ser doble. De donde una doble comunidad analógica.»

1.° «Hay, en efecto, una cierta conveniencia entre las cosas mismas, por razón de que media entre ellas una distancia determinada u otra relación mutua.» «Como el número 2 está en relación con el número 1, del cual es el doble.»

2.° «Puede haber también conveniencia entre dos cosas que no tienen relación directa entre ellas, sino semejanza de relaciones», «como el número 6 se parece al número 4 por el hecho de que el número 6 es al número 3 como el número 4 es al número 2.»

«La primera es analogía de atribución, la segunda analogía de proporcionalidad».

«Según el primer modo de conveniencia, tenemos una noción atribuida a dos realidades, de las cuales la una tiene relación directa con la otra, como el ser se dice de la substancia y del accidente a causa de su relación, y sano se dice de la orina y del animal por la relación que hay entre la orina y la salud del animal.»

P. 181-182. «En otros casos, una noción se atribuye analógicamente según el segundo modo, como el término vista se aplica a la visión corporal y a la inteligencia, por el hecho de que la visión corporal es al ojo como la inteligencia al espíritu.»

«Puesto que, en la primera clase de analogía, es necesario que haya una relación determinada entre las cosas que tienen algo en común analógicamente, es imposible que alguna cosa puede ser dicha de Dios y de la criatura según este modo de analogía; pues ninguna criatura tiene con Dios una relación tal, que pueda determinar la perfección divina.»

«Pero en el segundo modo de analogía no se halla ninguna relación

determinada entre las realidades que poseen algo común; por esto nada hay que impida que un término sea dicho de Dios y de las criaturas según este modo de analogía.»

«Esto puede hacerse de una doble manera:

a) «A veces, este término lleva consigo un elemento de su significación principal en razón del cual no podría haber conveniencia entre Dios y la criatura; sucede esto cuando se habla de Dios simbólicamente y se le llama, por ejemplo, león, sol... porque en las definiciones de estas realidades interviene la materia que no puede ser atribuida a Dios.» («Cuando se dice que un prado sonríe, esto sólo significa que el prado está lleno de encanto cuando florece, como el hombre cuando ríe, semejanza de relaciones; asimismo, el nombre de león atribuido a Dios, sólo significa que Dios actúa con fuerza en sus obras, como el león en las suyas», *S.Th.*, I, 13, 6.).

b) «A veces, el término que se dice de Dios y de la criatura no contiene nada en el significado principal que pueda impedir una relación de conveniencia entre la criatura y Dios: sucede así con todo aquello cuya definición no contenga ninguna carencia, y no depende de la materia según el *esse*, como el ser, el bien...»

P. 184. CAPRÉOLO. «En cuanto a estas pruebas, se dice generalmente que prueban bien que el ser posee un concepto común a Dios, a la criatura y a los diez predicamentos, adoptando el "puro concepto" en lugar de la "concepción" que forma la inteligencia cuando concibe el ser.»

P. 185. OCCAM. «Según una tercera manera, equívoco se dice del concepto común a varias realidades que no tienen ninguna semejanza, ni en cuanto a la substancia, ni en cuanto a los accidentes. Según este modo, un concepto cualquiera aplicado a Dios y a la criatura es equívoco porque no hay nada en Dios ni en la criatura, ni intrínseca ni extrínsecamente, que sea de la misma razón formal.»

P. 186. DESCARTES. «Todo lo que es real puede existir separadamente de cualquier otro sujeto; ahora bien, todo lo que puede existir separadamente es substancia.»

P. 187. *Resp. a 3.ª Obj.*, A. T., *p.* 185. «He explicado suficientemente cómo la realidad es susceptible de más y de menos: de esta manera la substancia es más real que el modo; si hay cualidades reales o substancias incompletas, son más reales que los modos, pero menos que las substancias completas; finalmente, si hay una substancia infinita y absolutamente independiente, es más real que las substancias finitas y dependientes.»

Principios de la filosofía, I, 51-52. «Como se suele decir en la escuela, el nombre de substancia no conviene unívocamente a Dios y a las criaturas, es decir, no se puede concebir distintamente ninguna significación de este nombre que pueda ser común a Dios y a las criaturas. Pero la substancia corporal y el espíritu, es decir, la substancia pensante creada, pueden ser concebidas con ayuda de este concepto común, porque para existir no necesitan más que el concurso divino.»

P. 206. Santo TOMÁS, *In Metaph.*, Cathala, n.º 761. «Se llama principio a lo que es primero, ya sea en el orden del ser —así, el elemento primero de una cosa se llama principio—, ya sea en el orden del devenir —así, lo que mueve primeramente es llamado principio—, ya sea en el orden del conocimiento de una cosa.»

P. 206-207. N.º 759. «A imagen del orden que se descubre en los movimientos exteriores, se comprueba también un cierto orden en nuestro conocimiento de las cosas; principalmente en cuanto que nuestra inteligencia presenta una cierta imagen del movimiento, al pasar de los principios a las conclusiones. Y por esto, según otro modo, se llama principio a "aquello a partir de lo cual una cosa se da a conocer"; así llamamos principios de la demostración a los postulados y axiomas.»

P. 207. N.º 596. «En cada género el que conoce más es el que conoce los principios más ciertos, porque la certeza del conocimiento depende de la certeza de los principios. Pero, el primero, el filósofo es el que conoce más y el que está más seguro en su conocimiento: en efecto, como se ha visto en la introducción de este libro, una de las condiciones del "sabio" es que sea el que conoce las causas de una manera más cierta; el filósofo debe, pues, considerar los principios más ciertos y más firmes, referentes a los seres que examina en la perspectiva que le es propia.»

N.º 597. «(Aristóteles) considera que el principio más cierto debe poseer tres condiciones. La primera es la de que sea imposible que alguien pueda mentir o equivocarse respecto a él. Esto es evidente. Ya que los hombres sólo se equivocan en cosas que ignoran, es necesario que aquello acerca de lo cual uno no puede equivocarse sea lo más manifiesto.»

N.º 598. «La segunda condición es que sea no condicional, es decir, que no sea tenido por verdadero a causa de una suposición, como las cosas que se admiten por razón de una convención. Esto es porque lo que es necesario para comprender un ser cualquiera, no es condicional, es decir, hipotético, sino que debe ser conocido por sí. Y esto porque, siendo este principio necesario para comprender a un ser cualquiera, es necesario que aquello que conoce a los otros lo conozca a él.»

N.º 599. «La tercera condición es que no sea adquirido por demostración o por algún procedimiento semejante; sino que sobrevenga como por naturaleza a aquel que lo posee, de tal manera que sea conocido casi naturalmente y no por adquisición. En efecto, a partir de la luz natural del intelecto agente se conocen los principios primeros, y no son adquiridos por razonamientos, sino sólo por el hecho de ser conocidos sus términos. Lo cual se hace así: a partir de las realidades sensibles se forma la memoria, y a partir de la memoria la experiencia, y a partir de la experiencia el conocimiento de estos términos; conocidos éstos, se conocen también estas proposiciones comunes que son los principios de las artes y de las ciencias.

Queda claro, pues, que el principio más cierto o el más firme debe ser tal que no quepa equivocación respecto de él, que no provenga de una suposición y que sobrevenga naturalmente.»

P. 208. N.º 600. «Muestra que las condiciones enunciadas anteriormente convienen a este principio, en cuanto que es el más firme, que es imposible que el mismo predicado pertenezca y no pertenezca al mismo tiempo al mismo sujeto; y hay que añadir: bajo la misma relación.»

P. 230-231. *In Metaph.*, Cathala, n.º 70. «Porque está claro que la ciencia especula sobre las causas, debemos empezar considerando la ciencia de las cosas a partir de sus causas. Esto parece derivarse de la noción misma de ciencia; decimos que alguien conoce científicamente una cosa cuando pensamos que no ignora su causa.»

«Una de las cuatro causas es la causa formal, que es la substancia misma de la cosa por la que se conoce lo que es cada cosa.»

«Aquello por lo cual cada cosa recibe su especie»; «aquello por lo cual una cosa es lo que es»: «lo que da cuenta de la quididad de la cosa».

P. 233. N.º 763. «Aquello de lo que una cosa está hecha.» «Según un primer modo, se llama causa aquello de lo cual una cosa está hecha y que permanece inmanente a ella, es decir, presente intrínsecamente. Esto se dice a diferencia de la privación y también del contrario: porque se dice que una cosa deviene a partir de su contrario o de su privación como a partir de aquello que no le es presente intrínsecamente, así el blanco a partir del negro o del no-blanco. En cambio, la estatua está hecha a partir del bronce y la copa a partir de la plata, como a partir de algo que permanece inmanente a ellas.»

P. 237-238. *S.Th.*, I, 2, 3. «Nada se mueve si no está en potencia con relación a aquello hacia lo cual es movido.»

«Lo que mueve, lo hace en cuanto que está en acto. Mover, en efecto, es hacer pasar de la potencia al acto; nada puede pasar de la potencia al acto si no es por un ser en acto.» «...No es posible que el mismo ser esté en acto y en potencia según la misma relación, sino sólo según relaciones distintas.» «Es, pues, imposible que, en la misma relación y de la misma manera, algo sea a la vez moviente y movido, o que se mueva a sí mismo.» «Por lo tanto, todo lo que se mueve es movido por otro.»

P. 238s. *S.Th.*, I, 115, 1. «Se percibe por la experiencia sensible que algunos cuerpos están dotados de actividad.»

De substantiis separatis, 7. «Por encima del mundo del devenir, según el cual alguna cosa aparece, al sobrevenir la forma a la materia, hay que presuponer otro origen de las cosas, según el cual el *esse* es conferido a la totalidad de las cosas por el Ser primero que es su *Esse*.»

S.Th., I, 104, 1. «Todo efecto depende de su causa en cuanto causa, pero hay que admitir que un agente cualquiera es causa de su efecto sólo según el devenir, y no directamente según el *esse*.»

P. 240. «Si un agente no es causa de la forma de esta manera, no será por sí mismo causa del *esse* que conviene a tal forma, sino que solamente será causa de su efecto según el devenir. Es manifiesto que,

si dos realidades son de la misma especie, una no puede ser por sí misma causa de la forma de la otra en cuanto que es tal forma: porque de esta manera sería causa de la forma propia, ya que la razón formal sería la misma para las dos realidades. Pero puede ser causa de la forma en cuanto que ésta es recibida en la materia, es decir, en cuanto que esta materia adquiere dicha forma. Esto significa ser causa según el devenir; por ejemplo, como el hombre engendra al hombre y el fuego al fuego.»

P. 241. *C.G.*, III, 69. «Es ridículo afirmar que un cuerpo no actúa porque un accidente no pasa de un cuerpo al otro. En efecto, no se dice que un cuerpo caliente calienta porque el calor numéricamente idéntico que está en el cuerpo que calienta pasa al cuerpo calentado, sino porque, gracias al calor que había en el cuerpo que calienta, otro calor numéricamente distinto, que estaba primeramente en potencia en el cuerpo calentado, pasa al acto. Un agente natural no da su propia forma a otro sujeto, pero le hace pasar de la potencia al acto.»

S.Th., I, 115, 5. «Hay que afirmar, pues, que un cuerpo obra en cuanto está en acto sobre otro cuerpo, en tanto que éste está en potencia.»

P. 242. *S.Th.*, I, 105, 5. «Si hay muchos agentes ordenados a la producción del efecto, el agente segundo obra *siempre por la potencia del agente* primero: pues éste mueve al agente segundo para obrar. En consecuencia, todos los seres obran en la potencia de Dios mismo; y así Dios es él mismo la causa de todas las acciones de todos los seres que obran.»

«Dios mueve las realidades no solamente para obrar, como aplicando las formas y las potencias de las cosas a la operación, a manera de un obrero que maneja el hacha para cortar madera, sin dar su forma al hacha, sino que da las formas a las criaturas que obran y las mantiene en el *esse*.»

P. 248. *S.Th.*, III, 2, 7. «La relación como tal, así como el movimiento, depende de su fin, es decir, de su término; pero su ser depende del sujeto.»

P. 249. *C.G.*, III, 2. «En los seres que, evidentemente, actúan en vista de un fin, llamamos fin a aquello hacia lo cual está orientado el impulso del agente. Si lo alcanza, diremos que ha alcanzado su fin; si no lo alcanza, diremos que ha errado el fin propuesto, como se ve en el médico que obra para conseguir la salud y en el corredor que tiende a una determinada meta. No hay diferencia alguna en que el agente esté dotado de conocimiento o no: así, el blanco tanto es el fin del arquero como lo es del movimiento de la flecha. Pero todo impulso del agente tiende a un fin determinado.»

C.G., III, 3. «En efecto, es evidente que todo agente obra por un fin, porque cualquier agente tiende hacia un fin determinado. Pero aquello hacia lo cual el agente tiende de una manera determinada, le conviene: en efecto, no tendería hacia él si no tuviera una cierta conveniencia con él. Y lo que conviene a algo le es bueno. Por lo tanto, todo agente actúa en vista de un bien.»

P. 250. *De principiis naturae*, 10. «El fin es la causa de la causalidad eficiente, pues es la que hace que el eficiente sea eficiente; y es también la que hace que la materia sea materia y la forma forma, puesto que la materia no recibe la forma sino para un fin, y puesto que la forma no perfecciona la materia sino por medio del fin. Por esto se dice que el fin es la causa de las causas, porque es la causa de la causalidad de todas las causas.»

P. 252. *C.G.*, I, 75. «La causalidad del fin consiste en que las otras cosas son deseadas a causa de él.»

De Veritate, 22, 2. «Así como el influjo de la causa eficiente consiste en obrar, el de la causa final consiste en ser objeto de tendencia y en ser deseado.»

«La causa es lo que influye el ser.»

In Physic., 2, 10. «Siendo la causa lo que influye el ser de otra realidad», «es propiamente la causa de una realidad aquello sin lo cual ésta no sería» *(S.Th.*, III, 86, 6).

In Metaph., V, 1. «Este mismo término de causa implica cierto influjo sobre el ser de la realidad causada.»

P. 253. *C.G.*, III, 2. «Así como en la inteligencia que concibe lo que hay que realizar se halla toda la semejanza del efecto, la cual es obtenida por los esfuerzos del ser inteligente, así en el agente natural preexiste la semejanza del efecto natural, a partir de la cual la acción es determinada para producir este efecto; pues el fuego engendra el fuego y la aceituna la aceituna.»

P. 255. *S.Th.*, I, 77, 3. «Toda acción se refiere a una potencia activa o pasiva. Pero el objeto se refiere a una potencia pasiva como principio y causa motriz: el color es principio de la visión en cuanto que pone en movimiento la facultad de ver. Sin embargo, en relación al acto de una potencia activa, el objeto es como un término y un fin: así el objeto de la facultad de crecer es una cierta cantidad acabada, que es el término del crecimiento. De estos dos principios, la acción recibe su especie, a saber, de la causa motriz y del fin o término.»

P. 262. *C.G.*, II, 15. «El *esse* se dice de todo lo que es; es, pues, imposible que existan dos seres que no tengan, ni el uno ni el otro, una causa de su ser, sino que es necesario o bien que estos dos seres sean por una causa, o bien que el uno sea para el otro causa del ser de éste.» «Es necesario, pues, que todo lo que es, de la manera que sea, provenga de Aquel que no tiene ninguna causa de su ser.»

In Boetii de Hebdomadibus, 2. «Participar es recibir una parte; por esto, cuando alguna cosa recibe de una manera particular aquello que pertenece a otra de una manera universal, se llama a esto participar. Así, se dice que el hombre participa del animal, porque no posee la razón del animal según su total generalidad; por la misma razón Sócrates participa del hombre, el sujeto del accidente y la materia de la forma, porque la forma substancial o la fuerza accidental que, de sí, son comunes, están determinadas en tal o tal sujeto. Finalmente, se

dice que el efecto participa de su causa, principalmente cuando no iguala la virtud de la causa.»

P. 263-264. *S.Th.*, I, 15, 2. «Cada criatura tiene su especie propia según que participa de manera especial a la semejanza de la esencia divina.»

De Potentia, I, 2. «El *esse* del hombre es limitado según la especie del hombre, porque es recibido en la naturaleza de la especie humana: y lo mismo sucede con el *esse* del caballo o de una criatura cualquiera. El *Esse* de Dios, como no es recibido en un sujeto, sino que es *Esse* puro, no está limitado por algún modo de perfección ontológica: posee en sí la totalidad del ser, y así, puesto que el *esse* en su universalidad puede aplicarse al infinito, el *Esse* divino es infinito, y de ello resulta que su virtud o su potencia activa es infinita.»

«En efecto, aunque Dios, que es principio de estas potencias, sea en sí mismo imparticipable y, en consecuencia, no participado, sin embargo, sus dones son dispensados a las criaturas.»

P. 264. *C.G.*, II, 53. «Todo participante está, respecto al participado, en la relación de potencia a acto: el participante pasa al acto de ser tal, por lo mismo que es participado. Pero se ha visto que Dios solo es esencialmente ser, todas las demás cosas no hacen más que participar de su ser. Así pues, toda substancia creada se refiere a su propio ser como la potencia al acto.»

P. 265. *De potentia*, 2, 1. «La naturaleza del acto consiste en que se comunica a sí mismo en la medida de lo posible. En consecuencia, un agente cualquiera actúa según que está en acto. Pero la naturaleza divina es acto absolutamente puro y perfecto. En consecuencia, se comunica a sí misma en la medida de lo posible. Se comunica a las criaturas por su sola semejanza, lo cual es evidente para todos, pues cada criatura es ser según su semejanza a la esencia divina.»

TRADUCCIÓN DE LAS POESÍAS INCLUIDAS EN EL TEXTO

Páginas 30-31.

¡Bello cielo, cielo verdadero, mírame a mí que cambio!...

. . . .

Mediodía allí arriba, *mediodía sin movimiento* / En sí se piensa y conviene a sí mismo... / Cabeza completa y diadema perfecta, / Yo soy en ti el cambio secreto.

VALÉRY, *Cementerio marino*

Página 31.

¿No existimos ya? ¿Hemos tenido nuestra hora?

VICTOR HUGO, *Tristeza de Olimpio*

Página 48.

Un bloque de mármol era tan bello / Que un escultor lo compró. / Dijo: ¿Qué va a hacer con él mi cincel? / ¿Será dios, mesa o jofaina?

LA FONTAINE, *Fábulas*, IX, 6

Página 100.

Y en mi corazón entonces la odio y veo / Nuestra sangre en sus aguas y nuestros muertos bajo su hierba / Alimentando con sus jugos la raíz de los bosques. / Y digo a mis ojos que hallaban encantos en ella: / «¡Fuera vuestras miradas, fuera vuestras lágrimas! ¡Amad aquello que no se verá jamás por segunda vez!»

ÍNDICE ALFABÉTICO

CURSO DE FILOSOFÍA TOMISTA

Preparados por un equipo de profesores del Instituto Católico de París y por el catedrático F. Canals Vidal, de la Universidad de Barcelona, estos textos, nacidos de la enseñanza directa y del contacto vivo y personal con las jóvenes generaciones estudiantiles, constituyen una iniciativa realmente oportuna en todos los aspectos.

1. **R. Verneaux**, INTRODUCCIÓN GENERAL Y LÓGICA. Sexta edición. 184 páginas.
2. **R. Verneaux**, EPISTEMOLOGÍA. Octava edición. 248 páginas.
3. **P.B. Grenet**, ONTOLOGÍA. Séptima edición. 300 páginas.
4. **J.M. Aubert**, FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA. Sexta edición. 432 páginas.
5. **R. Verneaux**, FILOSOFÍA DEL HOMBRE. Décima edición. 240 páginas.
6. **M. Grison**, TEOLOGÍA NATURAL O TEODICEA. Sexta edición. 260 páginas.
7. **R. Simon**, MORAL. Sexta edición. 432 páginas.
8. **P.B. Grenet**, HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA. Quinta edición. 448 páginas.
9. **F. Canals**, HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL. Tercera edición. 340 páginas.
10. **R. Verneaux**, HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA. Sexta edición. 236 páginas.
11. **R. Verneaux**, HISTORIA DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA. Séptima edición. 248 páginas.
12. **R. Verneaux**, TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS. EDAD ANTIGUA. Sexta edición. 132 páginas.
13. **F. Canals**, TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS. EDAD MEDIA. Cuarta edición. 264 páginas.
14. **R. Verneaux**, TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS. EDAD MODERNA. Cuarta edición. 184 páginas.
15. **F. Canals**, TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS. EDAD CONTEMPORÁNEA. Cuarta edición. 292 páginas.

Editorial Herder S.A., Provenza 388, 08025 BARCELONA